HERBERT SPENCER

LA GIUSTIZIA

TRADUZIONE
DI
SOFIA FORTINI SANTARELLI

CON UNO STUDIO
SUL
SISTEMA ETICO-GIURIDICO DI H. SPENCER
DEL
PROF. ICILIO VANNI

CITTÀ DI CASTELLO
S. LAPI TIPOGRAFO-EDITORE

1893

HERBERT SPENCER

LA GIUSTIZIA

TRADUZIONE
DI
SOFIA FORTINI SANTARELLI

CON UNO STUDIO
SUL
SISTEMA ETICO-GIURIDICO DI H. SPENCER
DEL
PROF. ICILIO VANNI

CITTÀ DI CASTELLO
S. LAPI TIPOGRAFO-EDITORE

1893

PROPRIETÀ LETTERARIA

IL SISTEMA ETICO-GIURIDICO

DI HERBERT SPENCER.

IL SISTEMA ETICO-GIURIDICO

DI HERBERT SPENCER

—

Sommario. — I. Dalla *Statica Sociale* alla *Giustizia* — Le idee madri del sistema — Necessità di rilevarle. — II. L'etica fondata sulla deduzione da rapporti di causalità naturale — Utilitarismo razionale — Spencer e Romagnosi. — III. L'etica assoluta — Le condizioni di esistenza e le loro variazioni — Il criterio della relatività storica. — IV. Fondamento del diritto nella natura delle cose — Conferma psicologica — Il diritto naturale. — V. Il reale e l'ideale nel corso dell'evoluzione — Riprova dell'induzione storica — Il progresso del diritto. — VI. La formula della giustizia — La legge biologica della sopravvivenza del più adatto e l'idea individualistica del diritto — La legge dell'equilibrio sociale e la coesistenza — Elemento individuale ed elemento sociale nel diritto — Conclusione.

I.

Un sistema filosofico non può dirsi compiuto se non comprende anche una teoria etico-giuridica. È la natura stessa della filosofia che lo esige; è la logica delle sue dottrine che ve la conduce. Dal momento che la filosofia mira a spiegare l'universo e la conoscenza che ne abbiamo, il posto dell'uomo nella natura, la vita e i suoi scopi, non può a meno di mettere in rapporto con questa spiegazione tutto

ciò che attiene all'operare umano. Tale esigenza viene anzi sentita tanto più vivamente, quanto più profonda è la persuasione che la scienza sia fatta per la vita; onde è avvenuto riguardo ad alcuni sistemi filosofici che la soluzione del problema etico-giuridico è stata considerata dai loro autori come meta finale, a cui tutto il resto doveva servire di preparazione, e a cui tutto doveva convergere. Questo appunto è il caso dello SPENCER il quale, inaugurata la sua attività di scrittore nel campo della filosofia pratica, ebbe poi ad elaborare tutto il grandioso sistema di filosofia sintetica per ritornare là donde era partito, avendo sempre, come egli stesso ne avverte, a scopo ultimo dell'opera sua trovare una base scientifica per i principî regolatori della condotta. L'etica e più specialmente quella parte di essa che riguarda l'equa costituzione della società, la giustizia, considerata come la prima delle condizioni essenziali della felicità umana, fu l'argomento della *Statica Sociale* pubblicata nel 1850. Ed a questa fa d'uopo risalire per ricostruire la storia del pensiero etico-giuridico dello SPENCER, per comprenderne le trasformazioni successive, e soprattutto per colpire certe idee madri le quali, mentre danno a quel pensiero l'impronta caratteristica e ne determinano l'intrinseco valore, ne costituiscono anche il fondo rimasto costante, per quanto via via corretto, integrato con altri elementi, e ricongiunto al sistema filosofico generale nel frattempo elaborato dall'Autore. Prendendo le mosse dalla *Statica Sociale*, si può seguire passo passo lo sviluppo che viene facendo nella mente di lui la teoria della giustizia e del diritto. Liberata dal presupposto teologico e fondata già su base rigorosamente scientifica, quella

teoria fin dal 1860 riapparisce nelle sue linee generali e viene applicata alla penalità nel saggio sull'*Etica della Prigione;* è avvalorata nei *Primi Principî,* in quanto implica un alto ideale da raggiungere. dalla previsione che l'ideale sarà effettivamente realizzato in quello stato ultimo di equilibrio, verso cui tende l'evoluzione progressiva dell'umanità; si arricchisce dal lato psicologico di complementi notevoli mediante l'analisi del sentimento e dell'idea della giustizia, che fa parte dei *Principî di Psicologia;* trova nuove conferme nelle induzioni ricavate nei *Principî di Sociologia* da quegli aspetti della fenomenologia sociale che più da vicino vi si riferiscono; riceve una formulazione più rigorosa e diviene parte integrante di una teoria più generale, allorchè nei *Dati dell'Etica* vengono poste le basi di tutto il sistema dei principî concernenti la condotta; nell'*Individuo contro lo Stato* è riaffermata energicamente per dedurne la soluzione del primo e più grave dei problemi etico-politici; finalmente prende le più vaste proporzioni di una trattazione speciale e sistematica esclusivamente dedicata alla *Giustizia,* di cui il saggio sull'*Etica Politica assoluta* costituisce una specie di programma.

Il libro della *Giustizia* è dunque l'ultima e più compiuta espressione del pensiero dello SPENCER su questo argomento. Ma è naturale che, volendo approfondirlo ed apprezzarlo adeguatamente, non si possa prescindere dagli altri scritti precedenti e dal rapporto con tutto il rimanente della dottrina filosofica di lui, al di fuori della quale, come accade ogniqualvolta si tratta di un grande pensatore, sarebbe inesplicabile. È appunto dal fondo di quella dottrina che scaturiscono le idee madri, fondamen-

tali e caratteristiche del sistema, alle quali feci allusione e che mi propongo qui di porre in rilievo. E di rilevarle c'è grande bisogno, perchè in esse è riposta l'importanza vera del sistema stesso; sono esse che ne racchiudono l'elemento vitale, che rappresentano un acquisto durevole, che costituiscono un progresso vero; sono esse che hanno contribuito e potranno vieppiù contribuire, purchè si voglia e si sappia giovarsene, al rinnovamento scientifico sia dell'etica in generale, sia della filosofia del diritto. Quindi vanno sceverate e distinte da altre che non hanno uguale valore, tantochè non raccolsero e non possono raccogliere l'adesione di chi, professandosi indipendente seguace dello SPENCER, vuole restare rigidamente fedele alle premesse critiche e sperimentali del suo evoluzionismo, e da quelle stesse premesse deduce la necessità di correzioni e complementi, soprattutto nel campo delle applicazioni sociologiche ed etiche. A quali e quante discussioni queste abbiano dato luogo, e come nel seno stesso della scuola si sieno manifestati profondi dissensi, lo dice tutta una letteratura che conta pochi anni ed è già abbastanza copiosa. Da essa si può raccogliere come alcuni seguaci della filosofia scientifica, giudicando non conformi ai principî di questa certe dottrine dell'etica spenceriana, siensi affrettati a respingerla tutta quanta e posti per conto loro a tentare altre vie, facendo interamente o pressochè interamente astrazione da quella. Non hanno avvertito che bisognava invece sottoporla a rigorosa revisione critica, prima di stabilire fin dove s'avesse a dichiararla inaccettabile; non hanno compreso come quelle stesse dottrine, che loro ripugnano, non solo contengono una parte di verità, ma proprio quella parte in cui c'è tutto lo spirito della filosofia

che essi professano. E se ciò è accaduto per l'etica in genere, tanto più avrebbe dovuto verificarsi per la teoria giuridica; anzi questa per alcuni rispetti avrebbe dovuto destare addirittura meraviglia ed anche scandalo in certi evoluzionisti. Ma non vi è stata fatta sufficiente attenzione, nonostante che qualche avvertimento non sia mancato intorno al vero carattere della dottrina giuridica spenceriana[1]. Ora che questa apparisce nella veste di una trattazione compiuta e speciale, diverrà oggetto di studi più profondi; e i dissensi, se ne può essere certi, saranno vivissimi, alte le meraviglie, fiere le proteste. Ma si avrebbe gran torto anche qui di non distinguere ciò che è conforme ai principî del criticismo e del positivismo da ciò che non lo è, l'elemento essenziale, legittimo e vitale dall'elemento accidentale, arbitrario e caduco. È di quello che va tenuto conto; è su quello che bisogna insistere, procedendo anche, se è necessario, a rettificarlo ed a compierlo, come lo esige per sua natura la filosofia scientifica, che non è circolo chiuso di formule assolute e definitive, ma progressiva integrazione di verità.

[1] Fin dal 1888 nel *Programma critico di sociologia* (Cap. VIII), e poi con maggiori sviluppi nel *Problema della filosofia del diritto* (§ XII), io ebbi a rilevare il rapporto della dottrina dello Spencer colla scuola del diritto naturale, e, pure additando la necessità di rettifiche e di complementi, insistetti nel mostrarne le piena legittimità e l'alto valore, in quanto mira a stabilire il fondamento intrinseco e la giustificazione razionale della morale e del diritto. Mi permetto questo ricordo personale anche perchè mi fornisce occasione ad avvertire, una volta per sempre, che in quei due miei scritti e nell'altro più recente, *Gli studi di H. Sumner Maine e le dottrine della filosofia del diritto*, il lettore potrà trovare la conferma ed una dimostrazione più ampia, sia sotto l'aspetto della critica, sia sotto l'aspetto della ricostruzione, delle cose dette qui.

Di accingersi a tale lavoro, sia pure nei limiti angusti di una prefazione, v'ha anche una ragione di opportunità. Non è improbabile che qualche avversario della filosofia scientifica, facendosi forte di quelle parti della teoria etico-giuridica dello SPENCER che rientrano, o gli sembrano rientrare, nell'ordine d'idee da lui vagheggiato, trascurando le altre, e soprattutto dimenticando gli indissolubili rapporti con tutto il resto del sistema, cada nell'equivoco di ritenere e pretenda poi far passare la *Giustizia* per l'opposto di ciò che è in sostanza. Può essere anche che ci accada di vedere esaltato il caposcuola dell'evoluzionismo, come se avesse cessato di esserlo solo perchè parla di diritto naturale, di etica assoluta, di principî *a priori*. Data siffatta ipotesi, sarà bene fino da ora mostrare a questi avversari la necessità di andare molto cauti, di non fidarsi troppo dell'insperato soccorso, e in particolar modo di non perder di vista il fondo della dottrina, perchè in fondo c'è appunto quella filosofia che essi combattono e disprezzano. L'accettazione anche parziale, che facessero della teoria, potrebbe essere per loro molto pericolosa, oltrechè sarebbe sempre una vera ingenuità. Per lo meno dovrebbe agitarli il sospetto che turbava l'animo di Margherita, allorchè Faust le parlava di Dio: quelle cose all'incirca le diceva anche il parroco, ma le diceva *in un modo diverso!*

II.

Se non si sapesse quante ragioni possono concorrere ad impedire l'adeguata comprensione del pensiero altrui, potrebbe sembrare strano essersi di solito avvertito ed apprezzato meno nel sistema eti-

co-giuridico spenceriano proprio ciò che ne costituisce l'idea dominante, e fa di esso un sistema nelle sue basi rigorosamente scientifico, oltrechè lo differenzia, non solo pel nome ma per caratteri tipici, da altri sistemi nei quali, eccettuatone uno che molto gli si avvicina, quell'idea o fa interamente difetto, o è incompiuta, od occupa un posto secondario. L'esigenza principale di una teoria etica è che all'etica venga dato un fondamento veramente *intrinseco*, in modo che le norme della condotta, esclusone qualunque elemento accidentale ed arbitrario, abbiano il carattere della *necessità*. Si tratta di sapere perchè un'azione sia ed abbia ad essere riputata buona o cattiva, giusta od ingiusta. Vecchia domanda che tormenta la coscienza umana, e a cui scuole diverse hanno risposto in modi tanto diversi, senza che si sia mai riusciti a comporre il loro secolare dissidio. Alla volontà di un potere soprannaturale, o per lo meno ad una legge che s'immedesima coll'essenza di questo, fa ricorso la scuola teologica; alle rivelazioni intime della coscienza, ritenuta virtù nativa ed infallibile, si affida l'intuizionismo; all'autorità della ragione ed alle leggi del pensiero, come fonte dell'ethos, risale l'idealismo; dall'osservazione degli effetti utili o dannosi derivanti dalla condotta l'utilitarismo empirico ricava le sue induzioni e i suoi calcoli; e da ultimo le scuole che, pur ramificandosi in varie direzioni, si accordano nel limitare la ricerca etica alla constatazione di ciò che è ed è stato in fatto, senza preoccuparsi del dover essere, si appagano dell'autorità che alla norma credono derivi dallo stesso processo del suo sviluppo storico, dai convincimenti della coscienza sociale, dalle prescrizioni di un potere imperante. Ma in tutte queste

spiegazioni di necessità intrinseca o non v'ha traccia, o non è abbastanza giustificata, o non scaturisce da dimostrazione scientifica. La vera necessità intrinseca, risponde invece lo SPENCER, è quella che si fonda su rapporti di *causalità naturale*. Pel modo stesso onde le cose sono costituite, esiste un rapporto uniforme e costante fra causa ed effetto, fra l'azione e i suoi risultati. Certi modi di condotta producono conseguenze vantaggiose, certi altri producono conseguenze funeste; e le producono necessariamente. Quindi ciò che è bene o male, giusto od ingiusto, lo è in forza di questa necessità; esiste una ragione intrinseca per dichiararlo tale, e per subordinare la condotta a norme corrispondenti. E poichè la natura delle cose, che determina il rapporto necessario fra l'azione ed i risultati, si rivela nelle leggi della vita e nelle condizioni del suo completo sviluppo nello stato sociale, segue che da quelle leggi e da queste condizioni si debbono *dedurre* le norme etiche tutte quante.

Così l'etica diventa veramente scientifica assumendo a base quello stesso rapporto causale tra fenomeni, su cui riposa ogni altra cognizione scientifica; e sodisfa le esigenze proprie di una ricerca oggettiva procedendo per deduzione rigorosa da leggi naturali antecedentemente accertate. E non basta. Una dottrina della condotta che mira a ricondurre tutte le norme particolari di questa ad un principio unico, vuol essere ed è essenzialmente filosofica. Sotto questo aspetto il suo valore è misurato dal rapporto che la lega colla dottrina della conoscenza e colla nozione sintetica dell'universo; fa d'uopo cioè che essa formi con queste un tutto coerente ed armonico, in modo che l'ordine pratico coincida coll'ordine teo-

rico, l'ideale della vita colla legge del pensiero e delle cose. Ora l'esposta teoria, sebbene lo SPENCER non l'abbia messo in evidenza, sodisfa anche questa seconda condizione. E di vero, la spiegazione ultima che, procedendo di generalizzazione in generalizzazione, la filosofia scientifica ci dà dell'ordine cosmico, si assomma nel principio di causalità. D'altra parte questo è anche supremo principio gnoseologico, condizione fondamentale di ogni conoscenza, legge del pensiero implicata nella stessa nostra costituzione mentale. Quindi, se alla causalità naturale risale la dottrina della condotta come ultimo suo fondamento, segue che non solo convergono, ma s'immedesimano e si unificano, la legge del *sapere*, la legge dell'*essere*, la legge dell'*operare*. V'ha poi fra l'etica e la concezione dell'universo un rapporto anche più immediato, quello che lo SPENCER stesso ha tenuto a rilevare quale conseguenza del suo sistema filosofico. Da una parte l'universo è spiegato come una formazione naturale, come evoluzione; dall'altra l'etica, mostrando la necessità di uniformarsi alle condizioni di esistenza e valutando la condotta dal grado più o meno alto di questa corrispondenza, riesce a designare nell'adattamento la norma direttrice della vita e nello sviluppo perfettivo il suo ideale. Così la vita è compresa qual parte integrante dell'ordine cosmico, e la legge dell'operare umano si risolve in una applicazione della legge dell'evoluzione universale; un'applicazione che concerne la forma più alta dell'evoluzione stessa, perchè convertita in idealità ed attuata in modo cosciente, riflesso, volontario.

Quale è ora il nome di questo sistema che ripone la ragione della morale e del diritto nella causazione

necessaria? Lo SPENCER l'ha chiamato *utilitarismo razionale.* Nella *Statica Sociale* non aveva ancora questa designazione, e non poteva averla perchè il concetto fondamentale del sistema era combinato con elementi teologici e teleologici, rappresentandovisi la costituzione delle cose come un ordinamento divino, e l'uniformarsi alle condizioni di esistenza come attuazione dell'*Idea Divina.* Sostituita più tardi l'interpetrazione scientifica, venne anche il nome diretto a significare, e in modo non equivoco, la differenza dall'utilitarismo empirico. C'è appena bisogno di avvertire che l'appellativo di razionale è preso qui in un senso affatto diverso da quello proprio della scuola razionalista, la quale faceva della morale e del diritto un prodotto del pensiero. Denota invece in questa, come in altre scienze, quel grado maggiore di perfezione che raggiungono quando, superato lo stadio induttivo, riescono a spiegare deduttivamente i fenomeni come conseguenze necessarie di una legge generalissima. La trasformazione quindi dell'utilitarismo da empirico in razionale costituisce un momento della massima importanza nella storia dell'etica. L'utilitarismo empirico non va al di là delle generalizzazioni raccolte osservando gli effetti derivanti dalla condotta, ed è condannato a smarrirsi nel labirinto di calcoli incerti, soggettivi, variabili; non riesce a spiegare perchè quegli effetti necessariamente arrivino, e nemmeno quindi a rendere ragione della necessità della norma. L'utilità è un mero risultato, e il raggiungerlo dipende dal conformarsi alle condizioni di esistenza. Ora, se si ripone nell'utilità il fondamento dell'ordine eticogiuridico e lo scopo immediato della condotta, si viene a fare del risultato un principio regolatore e del

consecutivum un *constitutivum*. Vero è che l'utilitarismo empirico difende vigorosamente la sua posizione; ma se un suo eminente rappresentante, il SIDGWICK, muove con successo gli assalti contro i lati deboli del sistema spenceriano, non riesce però a scuotere la superiorità che a questo assicurano l'idea dei rapporti di causazione necessaria e il metodo di dedurre dalla conoscenza dei rapporti stessi le regole della condotta [1].

Del resto la novità consiste nell'aver formulato quell'idea con rigore sistematico facendone il caposaldo della teoria; ma, enunciata parzialmente ed incidentalmente, la si riscontra già in sistemi precedenti, compreso l'utilitario. Ve n'ha poi uno, come accennai, strettamente affine con quello di SPENCER e certo a lui sconosciuto. È il sistema di ROMAGNOSI nostro. Anche per ROMAGNOSI il sapere speculativo e il sapere pratico fanno capo al medesimo principio, il concatenamento delle cause e degli effetti, la necessità che erompe dai rapporti reali della natura. Tali rapporti costituiscono una legge naturale antecedente, ossia un ordine necessario di beni e di mali, in vista del quale certe cause infallibilmente producono benefici effetti e certe altre effetti dannosi. Per conseguire i beni ed evitare i mali, fa d'uopo allora che gli uomini nella loro condotta rispettino

[1] H. SIDGWICK, *Mr. Spencer's Ethical System (Mind*, XVIII) e *The methods of Ethics*, Third Edit., London, 1884, B. I, Ch. 2, B. IV, Ch. 4. Quanto sia profonda la differenza dei due sistemi, lo dice la dichiarazione di STUART MILL riguardo alla dottrina di SPENCER. Questa vuole che "si deduca dalle leggi della vita quali modi di azione tendono *necessariamente* a produrre la felicità e quali il contrario„. Egli si mostrò dispostissimo ad accettarla, ad eccezione della parola "*necessariamente*„ (*On Utilitarianism*, Ch. V). In questa riserva c'è tutta la differenza, come c'è tutto MILL.

quell'ordine, e sia posto modo e regola alle relazioni sociali. Donde un ordine di diritti e di doveri, o legge naturale conseguente, che va dedotta dai rapporti reali e necessari della natura. Così dalla natura sono poste le condizioni pel raggiungimento dell'utilità; la vera utilità razionale, che consiste nella più felice conservazione accompagnata al più rapido e completo perfezionamento, dipende dall'attuazione della giustizia. Quindi l'utilità, per quanto formi un carattere perpetuo ed essenziale di qualunque diritto e dovere, è sempre un effetto; e ne deriva teoricamente l'esigenza di risalire ai rapporti reali della natura e alle sue leggi indeclinabili, che sono la sorgente del bene e del male e determinano quell'effetto [1]. Non fa bisogno di commenti per dimostrare una affinità che si pone in rilievo da sè e nel modo più evidente; come d'altra parte è superfluo aggiungere che sarebbe assurdo spingere il parallelo più oltre. Nel modo d'intendere i rapporti della natura cominciano subito, e sostanziali, le differenze. Il concetto della causalità, la considerazione degli effetti intrinseci delle azioni, il processo di deduzione da leggi naturali, questo c'è di comune; e questo basta perchè, parlando di una corrente di pensiero dalla quale, purchè congiunta con altre, potrà uscire il rinnovamento della filosofia morale e giuridica, si possa e si debba associare il nome dei due grandi filosofi.

[1] G. D. Romagnosi, *Assunto primo della scienza del diritto naturale*, §§ 1, 2, 4, 17; *Introduzione allo studio del diritto pubblico universale*, § 70; *Genesi del diritto penale*, §§ 994-1009; *Istituzioni di civile filosofia ossia Giurisprudenza teorica*, § 1403. Cito soltanto i passi più salienti.

III.

Senonchè la geniale e feconda dottrina dell'utilitarismo razionale perde molto del suo valore pel modo onde lo SPENCER intende le condizioni di esistenza, e quindi i caratteri dell'etica. Egli, l'autore di una filosofia per cui tutto perennemente si trasforma, considera, ed ha sempre considerato, come uniformi e permanenti le condizioni di esistenza, le condizioni, secondo lui, necessarie per una vita completa nello stato di associazione. Da queste deduce una legge etico-giuridica invariabile, universale, assoluta, la quale per conseguenza non può essere altro che la legge propria di quello stato ideale, verso cui l'evoluzione ne sospingerebbe; propria cioè di un'umanità perfetta, di uomini completamente adattati alla vita sociale. Donde la concezione di un giusto in sè, a cui corrisponderà, come è detto nei *Principî di Psicologia*, la formazione di sentimenti fissi ed universali [1]; donde la distinzione fra l'etica *assoluta* e l'etica *relativa*. La prima, seguendo un processo metodico che è quello stesso della meccanica astratta, a cui viene con significantissimo paragone rassomigliata, stabilisce quali sieno le eque relazioni fra individui perfetti in una società ideale, e per ciò non può tenere conto alcuno, come fa la seconda, delle circostanze e delle esigenze proprie di forme di associazione puramente transitorie. Così, per un esempio caratteristico, la subordinazione dell'individuo e il suo eventuale sacrificio al bene comune, nel caso di guerra difensiva, sono giustificati dall'etica relativa, e quindi finchè dura il conflitto dei gruppi, non già dall'etica assoluta che è l'etica dello

[1] Cfr. § 524.

stato permanentemente pacifico, e, come tale, incondizionatamente afferma la legge dell'uguale libertà, dalla quale non possono essere riconosciute per legittime altro che le limitazioni reclamate dalle necessità della coesistenza.

Ora è stato appunto tale carattere assegnato all'etica e alle sue leggi una delle cause che più ha contribuito a procurare oppositori alla teoria, e ad impedire che se ne vedessero i pregi. Obbiezioni gravissime furono sollevate, nè lo SPENCER è riuscito, rispondendovi, a rimuoverle; anzi colle applicazioni concrete e particolari, fatte adesso dell'idea sua nella *Giustizia*, le ha giustificate più che mai.[1] Si prescinda pure dalla legittimità dell'ipotesi di uno stato di completo adattamento, e dalla possibilità di prevedere in modo definito quali ne sarebbero la natura e le condizioni. Resta sempre, ed implica contradizione, che la legge dell'uguale libertà, affermata come propria di condizioni sociali ideali e perciò affatto diverse dalle nostre, venga poi in realtà assunta, e largamente, a regola anche di queste, tantochè non si sa dove finisca l'etica relativa e dove cominci l'assoluta, e nessun criterio viene assegnato per decidere se sia bene, o per lo meno dentro quali limiti lo sia, seguirne fino da ora i dettami. Tranne le limitazioni reclamate dalle necessità della difesa, i diritti particolari, dei quali nella *Giustizia* si stabilisce il fondamento, derivano dall'etica assoluta; eppure si afferma, ed a ragione, che abbiano ad essere riconosciuti fino da adesso, anzi si constata che lo sono di già nei paesi civili.

[1] Fra i tanti che mossero le critiche basterà ricordare: H. SIDGWICK, Op. e loc. cit. e F. W. MAITLAND, *Mr. H. Spencer's Theory of Society, I, The ideal state* (*Mind*, VIII).

Ma, se è così, essi rispondono non già alle esigenze di una remotissima ideale umanità, sibbene proprio alle esigenze di questo nostro sia pure imperfetissimo stato. C'è poi un'altra non meno grave contradizione nel ritenere come propria di una società ideale la legge dell'uguale libertà. Questa implica limitazioni reciproche; ma in un mondo composto di uomini, costituiti psicologicamente in modo che il mantenimento fra loro di equi rapporti si effettuerebbe colla spontaneità di un' abitudine organica, e sarebbe dovuto agli impulsi di irresistibile simpatia, come si può più parlare di restrizioni e di limiti, e quindi della giustizia, se non in un senso puramente nominale?

E tuttavia queste ed altre obbiezioni dello stesso genere, che possono muoversi, non hanno che un valore secondario in confronto di ciò che deve essere opposto in nome dei principî fondamentali della filosofia scientifica. Per poterle dire conformi a tali principî, le teorie hanno da adeguare i fatti, rispecchiarne la natura, comprenderli nella loro interezza. Se trattasi quindi di una cosa che si fa, di una cosa che è in movimento e sviluppo, la scienza che la studia deve seguirla passo passo, spiegarla non già solo in un particolare momento ma in tutti, e rimanere sempre aperta in modo da integrare nell'avvenire le sue spiegazioni. Ciò vale naturalmente anche per le scienze pratiche, perchè, deducendo esse le norme della condotta da rapporti reali, dovranno pure tener conto delle modificazioni che avvenissero in questi rapporti. Ma a tale esigenza contradice la nozione di etica assoluta. Lo SPENCER fonda il suo sistema etico-giuridico sulla natura delle cose, e questo ne determina il grandissimo valore. Ma chi me-

glio di lui ha dimostrato che la natura delle cose, ben lungi dal costituire l'essenza quiescente supposta dalla metafisica, si viene invece facendo a poco a poco ed ha per conseguenza carattere evolutivo e dinamico? Le leggi della condotta, egli aggiunge, vanno dedotte dalle condizioni di esistenza; e senza dubbio è questa la vera via. Ma le condizioni, di cui si parla, non concernono esistenze astratte, sibbene esseri reali, concreti, determinati da molteplici circostanze di tempo e di luogo; e quindi non possono ritenersi come immutabili ed universali. Vero è pure che quelle condizioni alla loro volta dipendono da leggi naturali, le leggi della vita individuale e le leggi della vita in comune. Ma non si evolvono forse la vita e la società? Si evolve la vita, e per conseguenza le sue leggi assumono caratteri, significato e valore corrispondenti alla natura propria di un processo evolutivo; dal grado stesso di sviluppo, dall'ambiente diverso in cui la vita si svolge, dall'intervento di nuovi fattori ed elementi, derivano nuove condizioni ed esigenze e rapporti nuovi. Si evolve la società passando per forme molteplici e varie, ognuna delle quali, come presenta caratteri specifici, così ha le sue condizioni e le sue leggi. Soprattutto poi va tenuto conto che l'evoluzione sociale è una formazione essenzialmente *storica*, e che l'uomo, di cui s'ha da considerare la natura per derivarne le norme di condotta, è un ente storico, e non può quindi venire compreso nella realtà sua al di fuori della storia. Donde la necessità che nel determinare le condizioni di esistenza, lungi dal procedere per via di astrazione, si ricerchi quali effettivamente esse sieno in un dato momento storico. Certo sarebbe esagerazione dire che variano tutte e sempre e incessante-

mente le condizioni di esistenza. Alcune hanno il carattere di una certa uniformità e costanza, rappresentano ciò che vi è di più generale e comune nelle esigenze della conservazione e della prosperità individuale e collettiva, quali che sieno le particolari circostanze di tempo e di luogo. Anzi col progredire dell'incivilimento, che per sua natura attenua le differenze e accresce le somiglianze, tende a stabilirsi sotto questo riguardo una sempre maggiore uniformità fra le varie aggregazioni umane. Certe altre condizioni di esistenza, invece, sono soggette a variazioni, alla loro volta determinate dallo sviluppo fisio-psichico degli individui e dalle trasformazioni dell'organizzazione sociale. Ed è naturale che sia così. Se il grado di vita si fa più elevato, se il tipo sociale diventa più complesso, più elevate e complesse condizioni si debbono correlativamente produrre. Ora se variano, almeno in parte e dentro certi limiti, le condizioni di esistenza, segue necessariamente che debba pure variare, nelle stesse proporzioni e negli stessi limiti, la norma etico-giuridica derivata da quelle. E segue pure che una norma corrispondente in tutto e per tutto alle esigenze proprie di un certo grado di sviluppo individuale e di una certa forma di organizzazione sociale, e quindi la meglio adatta ad assicurare il benessere dei singoli e del gruppo, s'ha da ritenere, finchè durano tali esigenze, tanto razionale e tanto necessaria quanto la norma corrispondente ad altre condizioni. Perchè dovrebbe essere riservato il privilegio della giustificazione intrinseca alla legge dello stato ideale? Soltanto si potrà fare questione di maggiore o minore perfezione, non già desumendola, come l'idealismo pretende, dal rapporto con

un archetipo astratto, sibbene misurandola dal grado più o meno alto, più o meno progredito, di vita e di sviluppo, a cui una data norma o istituzione risponde.

Come è facile vedere, colla correzione reclamata da una più positiva considerazione delle cose, non è che varî il principio; variano solo le sue applicazioni. Il supremo principio etico-giuridico resta sempre lo stesso, l'adattamento degli individui e delle società alle condizioni di loro esistenza. Ma nelle applicazioni esso va subordinato al criterio della relatività storica, deducendo cioè la norma dalla concreta realtà dei rapporti, da quelle particolari condizioni ed esigenze alle quali l'uomo e la società in un dato momento storico sono sottoposti. Affinchè non nascano equivoci, sarà bene esemplificare. Dovunque e in qualunque forma esista una organizzazione politica, essa implica un rapporto di autorità e di subordinazione. L'esigenza di questa, lungi dall'appartenere ad uno stato transitorio secondochè vuole lo SPENCER, appartiene appunto alla categoria delle condizioni che abbiamo detto uniformi e costanti. Ma il grado di subordinazione necessaria non è sempre lo stesso, varia col variare del tipo sociale. Una società organizzata giusta il tipo militare più puro, vivente in uno stato di continua ostilità con altre, esige, come condizione assoluta della sua preservazione, una tale integrazione da subordinare in grave misura gl'interessi e gli scopi degli individui a quelli della comunità. In conseguenza di uno sviluppo progressivo, alcune società hanno invece raggiunto una forma di organizzazione più elevata, che non solo consente, ma esige, anche quale condizione dell'ulteriore progresso suo, il riconoscimento di una maggiore autonomia indi-

viduale. Nell'uno come nell'altro caso la norma, che determina doveri e diritti, ha una ragione di intrinseca necessità; ma nel secondo caso, come più elevata l'organizzazione, così più perfetta deve ritenersi la norma. E si consideri pure una società primitiva, in cui le nature indisciplinate e ribelli degli uomini difficilmente si piegano alle esigenze della vita in comune, e solo le raffrena la forza del costume che, ritenuto sacro ed inviolabile, incute un senso di pauroso rispetto. Chi è che non vede essere allora il rigido impero della "santa„ consuetudine e della tradizione non discussa una condizione essenziale di sopravvivenza? La libera critica agirebbe come forza dissolvente. D'altra parte lo sviluppo psichico è ancora così limitato, che la libertà di esame non è divenuta una condizione della vita individuale; e infatti manca quello che si può chiamare l'indice psicologico delle condizioni di esistenza, voglio dire il bisogno. Che cosa invece debba farsi in una società la quale abbia superato questo stadio, è inutile aggiungere. E si potrebbero moltiplicare gli esempi.

Le osservazioni fatte fin qui portano a concludere che l'utilitarismo, pure restando razionale, ha da essere *combinato col principio dell'evoluzione ed informato al criterio della relatività storica.*[1] Nè la sostanziale modificazione, che si deve apportargli, implica contradizione di sorta col principio di causalità, fondamento del sistema. Anzi ne è una

[1] L'affermazione del WUNDT (*Ethik*, Zw. Absch., Kap. III, 4, c) che il sistema spenceriano, implicando la variabilità delle condizioni di esistenza, finisce coll'essere un relativismo utilitario, da quanto si è detto risulta affatto ingiustificabile. Egli non tiene conto dell'etica assoluta, che in sostanza è per lo SPENCER la vera etica.

conseguenza, un'applicazione ed una conferma nel tempo stesso. Se mutano le condizioni di esistenza, mutano anche i rapporti causali; cause diverse, od operanti in circostanze diverse, producono effetti diversi. E ben lo comprese ROMAGNOSI che, dominato sempre da un senso profondo della realtà, insegnò una teoria sotto questo riguardo ben più positiva di quella dello SPENCER. Dalla varietà dei rapporti egli appunto deduceva non poter rimanere sempre la stessa la norma della condotta, ogni posizione dovere avere il suo ordine proprio di ragione, e il diritto naturale, che non costituisce una formula algebrica, essere tanto esteso, pieghevole e multiforme quanto lo sono le necessità naturali. [1]

IV.

Così, nonostante l'elemento relativo e storico con cui va completata, la dottrina dell'utilitarismo razionale mantiene la sua piena validità, in quanto assegna alla morale e al diritto un fondamento intrinseco ed una ragione oggettiva nella natura stessa delle cose. Fa d'uopo ora vedere quale ne sia la vera portata e quali ulteriori conseguenze ne derivino, considerandola più specialmente in rapporto al diritto. Essa trovasi, come accennai già, in aperto contrasto coll'idea di coloro che nel diritto non vedono nulla al di là del fatto, al di là della norma positiva, legge o costume che sia, lo dichiarano un fatto d'opinione e ne ripongono la giustificazione nell'autorità di chi lo costituisce e lo sanziona. Καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει ἀλλὰ νόμῳ. Non

[1] Si vegga più specialmente l'*Assunto primo della scienza del diritto naturale*, §§ 5, 26, 27.

dalla natura ma dalla legge derivano il giusto e l'ingiusto. È la vecchia idea espressa la prima volta appunto in questi termini da ARCHELAO, ripetuta via via tante volte e sotto forme diverse, ravvivata ai tempi nostri, integrandola però con nuovi elementi, dallo storicismo, e ritenuta ora da molti l'unica compatibile con una teoria positiva e naturalistica del diritto. Ciò che lo storicismo v'ha aggiunto di nuovo è stato, oltre la formulazione più rigorosa, una comprensione più larga del fatto ricavata dalla sua spiegazione storica; ed in forza di questa il diritto viene inteso come il prodotto di una elaborazione psichica collettiva, come un' idealità sociale formatasi nella coscienza popolare, onde la giustificazione vera della norma vigente la si fa consistere nella sua effettiva corrispondenza coll'idealità sociale che la prepara e la determina. Il progresso che con ciò ha fatto la teoria è certo notevolissimo, ma il difetto sostanziale rimane. Sebbene trasferito dal volere del legislatore ai convincimenti della coscienza collettiva, il fondamento del diritto resta pur sempre estrinseco. Risorge e riceve nuova applicazione l'obbiezione dello SPENCER che si disconosce la causalità naturale. Se a giustificare il diritto bastano l'opinione e la volontà o di uno o di molti o anche di tutti, e non interviene la necessità che esclude l'arbitrio, vuol dire che nel mondo umano e sociale tutto è indeterminato, e che una legge può indifferentemente ritenersi buona quanto un'altra. Ma se esistono rapporti causali, se tutto è reciprocità, allora esiste anche una ragione per cui una legge agisce sugli uomini associati più beneficamente di un'altra. Se gli atti che la legge prescrive producono effetti benefici, e gli atti che la legge divieta producono

effetti dannosi, non si potrà certo dire che l'effetto deriva dalla legge; dunque non dalla legge ma dall'effetto che naturalmente produce dipende il valore dell'atto, e non dall'autorità che l'emana ma dalla natura delle cose è giustificata la legge. E ciò implica che oltre e prima del fatto c'è la sua necessità; la norma giuridica non può non essere od essere diversa. Il suo contenuto è già *dato*. Data la vita, sono date anche le condizioni perchè essa si conservi e sviluppi; data la società, sono date le condizioni perchè possa raggiungersi una cooperazione armonica, efficiente, progressiva. Ed ecco allora il fondamento naturale del diritto.

Raffermandolo, lo SPENCER riprende, ravviva e rafforza con dimostrazione strettamente scientifica una tradizione costante del pensiero filosofico-giuridico, che ha sempre mirato a ricercare quel fondamento. Ricerca legittima, che per un vero pregiudizio s'è voluta condannare in nome del positivismo, disconoscendo così la natura e la funzione propria di una scienza etica, quindi chiamata, stabilendo ciò che deve essere, a governare la vita. Ma non fa d'uopo insistere su tale legittimità. Piuttosto interessa rilevare come la dottrina spenceriana intorno alla ragione intrinseca della norma giuridica, e tutta la secolare tradizione a cui essa si rannoda, sodisfino un bisogno della coscienza umana, e trovino una giustificazione ulteriore in un processo psicologico il quale s'è compiuto nel corso dell'incivilimento, risponde ad un aspetto essenziale di questo, ne costituisce anzi uno dei più alti prodotti. Il processo ha consistito *nella differenziazione dell'idea di giustizia da quella di legalità*. Osservando i gruppi sociali effettivamente progrediti e giunti ad uno stadio ab-

bastanza avanzato di cultura, si trova che l'idea della giustizia, associata da prima con quella di autorità o divina od umana, a poco a poco se ne distacca, e finisce col rendersene affatto indipendente. In seguito di questa differenziazione, nella coscienza, quanto più è sviluppata, la ragione giustificatrice delle norme giuridiche viene riposta, o per lo meno ricercata, in qualche cosa che sta al disopra dell'autorità del potere sociale, in qualche cosa d'intrinseco ed oggettivo, tantochè ripugnerebbe come contrario a giustizia che non ci fossero certe norme di condotta o fossero diverse, e in alcuni casi si arriva a trovare le norme vigenti in contradizione con ciò che si ritiene dovrebbero essere, le si proclamano ingiuste, e se ne domanda la riforma. Se questa differenziazione non fosse avvenuta, di progresso non si potrebbe parlare, e irrigidite in una immobilità orientale sarebbero rimaste anche le società nostre. Essa infatti presuppone che gli animi si affrancassero dalla tirannia della tradizione e della legge immutabili, che s'iniziasse colla discussione e colla critica quell'era della liberazione a cui inneggia GOETHE, e che così fosse resa possibile la rinnovazione cosciente e deliberata degli istituti sociali. A questo moto di emancipazione si ricongiunge l'origine di una dottrina che ricercava al di là del costume e della legge il principio del diritto; anzi si deve vedere in essa la manifestazione riflessa di ciò che intanto era avvenuto nella coscienza di tutti. Ma l'evoluzione psichica differenziatrice dell'idea di giustizia da quella di legalità non solo spiega l'origine di quella dottrina, ne fa comprendere altresì l'importanza storica che ha avuto, e designa la funzione sociale che può compiere ancora. È il

sentimento comune che ne fa un'esigenza. Se infatti la scienza non desse al diritto altro fondamento che l'autorità del potere, acuto e invincibile sarebbe il dissidio fra la scienza e la coscienza dei popoli civili, e per eliminarlo bisognerebbe ricorrere all'assurdo di ammettere che i più alti prodotti di questa si risolvono in una grande illusione.

La giustificazione psicologica del suo sistema etico-giuridico è stata fatta anche dallo SPENCER, ma per una via diversa e sotto un aspetto affine sì ma distinto. Già nella *Statica Sociale* egli si era valso, come di una riprova, delle rivelazioni del senso morale, e trovando che la coscienza dei diritti personali, oltre di essere un fatto costante, si afferma in modo sempre più vivo ed energico, ne induceva dover essa corrispondere a qualche elemento essenziale della nostra costituzione morale. Applicando ora le sue teorie di psicologia evolutiva, considera il principio della giustizia, ossia la legge dell'uguale libertà, come un dato *a priori* della coscienza nel senso dell'innatismo ereditario, nel senso cioè che l'intuizione dell'individuo deriva dalle accumulate ed organizzate esperienze della razza. E siccome la legge fondamentale dell'intelletto implica l'adattamento delle relazioni interne alle esterne, così le esperienze dovettero essere determinate dalle necessità della vita nello stato sociale, e le intuizioni etico-giuridiche debbono corrispondere a relazioni necessarie nell'ordine di natura. Certo a questa deduzione psicologica si può fare più di un'obbiezione, e non va accolta senza riserva. Soprattutto poi bisognerebbe esaminare se veramente l'intuizione etico-giuridica assume quella forma così specificamente definita e distinta che lo SPENCER afferma, ed abbia

per contenuto proprio quella legge di uguale libertà in cui egli fa consistere tutta la giustizia. Ma ad ogni modo deve ammettersi che intuizioni relative a certi principî fondamentali di giustizia fanno parte della costituzione mentale dell'uomo civile, accompagnati e avvalorati dalla persuasione della loro intrinseca necessità. Ora questa persuasione, questa *opinio necessitatis*, presuppone che l'idea di giustizia si sia differenziata dall'idea di ciò che è prescritto, presuppone compiuto il processo del quale abbiamo discorso.

Dunque nella natura delle cose il vero fondamento del diritto. Ma con ciò si vuole forse dire che esiste un diritto naturale? Ecco un altro punto in cui è necessario dissentire profondamente dallo SPENCER. Egli afferma che esiste; dalla *Statica Sociale* in giù lo ha sempre affermato, e con calorosa insistenza. Anzi il suo pensiero prende in ciò un atteggiamento che ricorda molto da vicino la scuola del diritto naturale, non già, s'intende, nelle fantastiche ipotesi di uno stato primitivo di natura e di un diritto proprio di questo stato, ma in ciò che ne costituiva la sostanza vera, vale a dire in quanto riteneva dalla natura provenire il diritto, un diritto diverso dal diritto positivo e ad esso superiore. E non solo nelle dottrine, nelle applicazioni, talvolta perfino nel linguaggio, si riscontra una stretta affinità, ma anche e soprattutto negli intenti pratici. La scuola del diritto naturale fu, considerata nelle sue tendenze più comuni, l'espressione teorica di un moto di emancipazione politica e religiosa, nacque dalle lotte della vita, lottò anche essa e cooperò efficacemente alla rivendicazione dei diritti indivuali. Per la difesa di questi minacciati ora dalla fede nel " potere illimita-

to „ e nel " diritto divino „ dei parlamenti, per la difesa della libertà compromessa dall'ingerenza dello stato che viene preparando la " futura schiavitù „, combatte lo SPENCER, e da quasi mezzo secolo, con ardore di apostolo. Se si fosse tenuto conto dell' idea ultraindividualistica che ispira tutta la sua filosofia sociale, non sarebbe dovuto sembrare strano il ritorno alla teoria del diritto naturale. Ciò che invece è strano, è che nella storia di questa non si sia mai pensato di assegnare alla *Statica Sociale* il posto di onore che le è dovuto, e non si sia compreso che proprio in essa la logica della teoria era spinta inesorabilmente alle ultime sue conseguenze, comprese le conseguenze rivoluzionarie ed anarchiche, compreso il riconoscimento nel cittadino del diritto di ignorare lo stato [1]. Ma in questo ravvicinamento sarebbe affatto inutile insistere qui, tanto più che accanto alle somiglianze dovrebbero essere rilevate le differenze. Differenze profonde e sostanziali, perchè, non lo si dimentichi, la natura, di cui parla lo SPENCER, è sempre la natura quale egli se la rappresenta in forza di una interpetrazione scientifica dell'universo. Su questo nessuno si deve fare illusioni, e a questo bisogna badare per dare alle idee di lui il loro vero significato.

Fatta tale riserva, resta però sempre fuori di dubbio che egli ammette un vero e proprio diritto dato dalla natura. Le leggi della vita nello stato di associazione si convertono, secondo lui, in una legge giuridica naturale, da cui la legge positiva, qualora

[1] Cfr. Part III, Ch. XIX. Questo capitolo non lo si trova più nella recente edizione (*Social Statics abridged and revised*, London, 1892). L'averlo tolto conferma quello che risulta dall'intero raffronto della *Statica* colla *Giustizia*, essersi cioè le idee dell'Autore venute a poco a poco notevolmente temperando.

vi si uniformi, trae ogni sua autorità; e quindi prima del riconoscimento legislativo, e indipendentemente da esso, anzi prima ancora che si sia formato un organo regolatore, gl'individui, come tali, hanno diritti *pel solo fatto di essere costituiti in un certo modo* e di possedere certe facoltà. È da parecchio tempo che siffatta concezione del diritto è stata dimostrata illegittima, e in modo definitivo. Nè la dimostrazione è venuta soltanto dalla scuola benthamiana, dallo storicismo e dal positivismo. Anche nei suoi indirizzi puramente metafisici, tutta la filosofia giuridica, dopo KANT e FICHTE, da prima si è rivolta a correggere e integrare la nozione del diritto naturale, poi ha palesato una tendenza sempre più decisa, che ormai si può dire prevalente, a non ammettere l'esistenza del diritto altro che come diritto positivo, pur volendolo subordinato ad esigenze razionali e ideali. La dottrina dello SPENCER appartiene dunque ad una fase del pensiero filosofico-giuridico di già superata. Non v'è allora ragione di opporre ad essa argomenti tante volte ripetuti. Ma v'è un'altra cosa da fare e che non è stata fatta, valutare cioè l'idea del diritto naturale alla stregua di quei principî del criticismo, ai quali lo SPENCER non può negare il suo assenso. E tanto più è necessario farlo, in quanto l'affermare con lui un fondamento naturale del diritto e negare contro di lui l'esistenza del diritto naturale, può sembrare a chi guardi le cose alla superficie come una contradizione, o per lo meno una questione di parole. È invece questione di rispettare o no le leggi della conoscenza che il criticismo ci ha rivelate. Ammettere un fondamento intrinseco della norma giuridica, significa riconoscere un'esigenza che la norma stessa nella sua formazio-

ne, non fatale ma cosciente e volontaria, deve sodisfare, e ciò è legittimo ed è scientifico; laddove affermare l'esistenza di un diritto, che non sia quello positivo e prodottosi storicamente, equivale ad affermare una non entità, ad assumere come reale ciò che non è dato dall'esperienza, vale a dire a ricadere nel dommatismo metempirico. E di vero, il diritto si offre a noi come realtà d'esperienza solo in quanto è un fenomeno psico-sociale, ossia *un'idea umana* che si concreta e si oggettiva in una norma di condotta, norma obbligatoria e, nello stadio della sua formazione compiuta, fatta valere dall'autorità dello stato. Sempre e dapertutto una norma vigente, un diritto positivo e, come sua origine, un'idealità umana e sociale; ecco quello che ci dà la realtà storica, niente altro. Il diritto invece che si fa derivare dalla natura non è una realtà. La natura dà l'esistenza, i suoi bisogni, i suoi scopi, e con questo dà anche il contenuto e la materia del diritto; la natura dà le condizioni alle quali è legata l'esistenza, e quindi anche la necessità di una norma garantitrice; ma la natura non dà la norma, per la quale occorre una mente, anzi più menti associate, che la pensino e la vogliano; non dà la garantia che presuppone, superati gli stadi primitivi e imperfetti della difesa di sè, la costituzione dello stato e la sua autorità. Da qui si scorge come la nozione del diritto naturale sia nata e si mantenga per la confusione di due cose affatto distinte. La legge, in quanto esprime rapporti causali di fenomeni, è confusa colla legge nel senso di norma della condotta; anzi la legge fenomenica viene senz'altro convertita in legge etico-giuridica, e sotto il nome di legge di natura viene compresa tanto l'una quanto l'altra; si applicano alla

seconda i caratteri della prima, e ci si aggira così in un equivoco che è tutto riassunto nella tanto celebrata definizione di MONTESQUIEU: "les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses". Ma i rapporti necessari non sono norme, stabiliscono solo ciò che la norma deve essere, e alla coscienza sociale, che l'elabora, additano l'ideale da tradurre in realtà.

V.

Sorge allora spontaneo il quesito, in quali rapporti effettivamente si trovino il reale e l'ideale nel corso dell'evoluzione giuridica. Per quanto non se lo presenti in questa forma, tuttavia al quesito risponde lo SPENCER; e risponde in modo da arrecare, purchè lo si rettifichi e completi, un altro contributo prezioso alla costituzione di un sistema etico-giuridico scientifico. Nell'ultima parte del suo primo lavoro, sollevandosi a considerazioni sintetiche di dinamica sociale, mostrava la coincidenza della legge dell'incivilimento col supremo principio etico. L'umanità progredisce verso l'individuazione, la quale consiste nello sviluppo il più completo dell'individualità di ciascuno salva l'uguale individualità di tutti gli altri, ed implica quindi il riconoscimento dei diritti personali. Questa la legge dello sviluppo progressivo; questo il fatto della storia. E questo vuole pure la legge etica dell'uguale libertà, che è la legge dell'individuazione perfetta. Più tardi l'idea di tale coincidenza si combina, anzi addirittura s'immedesima, coll'ipotesi dell'evoluzione, e, trasformata, diventa l'idea dominante del sistema. La legge dell'etica assoluta, la legge dell'uomo ideale

nella società ideale, designa precisamente il limite al quale tende l'evoluzione della condotta, l'ultimo stadio di quell'adattamento che s'è venuto e si viene facendo. Infine nella teoria della giustizia la coincidenza riceve nuova applicazione, e in forma più concreta, più definita, più suscettiva di essere confortata da prove di fatto. Quella teoria, infatti, è fondata dallo SPENCER sui risultati concordi di un processo deduttivo e di un processo induttivo. Da una parte, come si è visto, la deduzione dalle leggi della vita nello stato sociale; dall'altra l'induzione in cui, sulla base di dati etnografici e storici, generalizza le esperienze dell'umanità registrate nella legislazione progressiva. Da queste raccoglie come, nel corso dell'evoluzione sociale e dell'evoluzione mentale che l'ha accompagnata, i sentimenti e le idee, le consuetudini e le leggi si sieno venute sempre più conformando al principio della giustizia, la legge dell'uguale libertà, tantochè il principio in genere ed i singoli diritti personali, che ne derivano quali corollari, hanno ricevuto via via progressivamente riconoscimento e sanzione.

È evidente che il rapporto stabilito dallo SPENCER tra il fatto e la legge etica dipende ed è inseparabile dal carattere e dal contenuto a quella assegnati. Posta la legge come assoluta, ne deriva necessariamente un tipo anch'esso assoluto, quindi invariabile ed universale, verso il quale progredirebbe il diritto positivo. Posto il principio dell'uguale libertà come supremo, unico e incondizionato, il moto storico del diritto, pur così ampio e così multiforme, viene racchiuso nelle rigide maglie di quella formula, e tutto il progresso, o già avvenuto o che avverrà, fatto esclusivamente consistere nel riconosci-

mento della libertà individuale. Ma si lasci pure da parte per ora l'unilateralità del principio, e si prescinda ancora una volta da ogni questione sulle ipotesi dell'adattamento completo e dell'umanità che s'avanza verso la terra promessa dello stato ideale. L'essenziale è ristabilire, in conformità di ciò che sopra si disse, che il progresso del diritto va riferito a condizioni ed esigenze variabili, e quindi misurato secondo una stregua che varia, si sposta, s'innalza con queste. Ed una volta rientrati nella via di un'indagine più realistica e più rigorosa (una via che le difficoltà e i pericoli delle generalizzazioni storiche impongono più che mai), si scorge la necessità di considerare la storia non già sotto un aspetto universale, quasi fosse un processo unico e lineare, ma in rapporto ai vari gruppi sociali, in modo che, invece di parlare arbitrariamente del progresso continuo dell'umanità, si parli più modestamente, ma legittimamente, di società progredite e di momenti storici progressivi, distinti da società e da momenti che non si dimostrano tali. Ciò implica che si debba dare all'induzione una base ben più ampia che non faccia lo SPENCER, il quale si limita a mettere insieme, scegliendo qua e là nell'etnografia e nella storia, alcuni fatti, e li adduce più che altro ad illustrazione e conferma di ciò che ha trovato in via deduttiva. Insufficienti sono i materiali, non sistematico il processo, non sempre legittime le induzioni. È invece tutta la storia del diritto che va posta a contributo, giovandosi specialmente dei risultati delle odierne ricerche comparative; è l'intera evoluzione giuridica che va colpita in quello che presenta di comune e di costante per poterne assegnare i caratteri e trovare le leggi. Le cose, si

disse, vanno comprese nella loro interezza e spiegate in tutti i loro momenti; perciò l'indagine filosofico-storica, lungi dall'essere un elemento secondario e quasi avventizio della teoria filosofica del diritto, ne forma invece una parte principalissima e integrante.

Da quell'indagine si può ricavare fino da ora un risultato che, mentre conferma ciò che v'ha di più essenziale nell'idea dello SPENCER, la restringe però dentro certi limiti rendendola schiettamente positiva. È, come vedemmo, un'esigenza razionale che la norma giuridica rispecchi l'ordine naturale delle cose; e dal conformarvisi dipende la possibilità di riuscire per opera sua ad ottenere l'effetto utile di assicurare la conservazione e lo sviluppo progressivo degli aggregati sociali e delle loro unità. Ora questo fondamento naturale non solo non è stato estraneo alla formazione storica del diritto, ma *in una certa misura* ha costantemente concorso a determinarla come suo fattore oggettivo. Considerata infatti l'evoluzione giuridica nel suo fondo sostanziale, la si trova indissolubilmente legata col processo adattivo degli individui e dei gruppi alle condizioni di loro esistenza. La coscienza sociale nella concezione delle idealità, che esprimono i suoi convincimenti intorno a ciò che è giusto, per una legge psicologica confermata dall'analisi storica, è determinata da precedenti esperienze di utilità. Vengono cioè sperimentati gli effetti derivanti dalla condotta, e allora nasce l'idea che per evitare effetti dannosi e per ottenere il benessere comune, si debba prescrivere obbligatoriamente alla condotta stessa l'osservanza di certe norme. Alla loro volta poi le esperienze di utilità riflettono quell'ordine oggettivo di

rapporti, di bisogni e di scopi, che nasce dalle condizioni della vita in comune. Naturalmente la coscienza sociale comprende tali condizioni *per quanto può e sa*, le interpetra secondo il grado d'intelligenza e di cultura, e sotto l'impulso delle idee, dei sentimenti, degli interessi dominanti. Quindi non possiamo aspettarci che i motivi di utilità abbiano sempre pienamente corrisposto all'utilità vera, e la norma giuridica a ciò che effettivamente esige la natura delle cose. Lo stabilirsi di tale corrispondenza è l'opera lenta del tempo e della civiltà, presuppone lo sviluppo psichico che faccia acquistare un'idea più chiara, adeguata e riflessa delle condizioni di esistenza, implica quel concorso di circostanze favorevoli da cui dipende che una società s'avanzi o s'arresti. Crescendo la corrispondenza, l'evoluzione giuridica si rivela progressiva; e tanto più progressiva se, innalzandosi nel caso di una società sviluppata il grado di vita e delle sue esigenze, il diritto si trasforma in modo da garantire le condizioni inerenti a questo più alto grado di sviluppo umano. Donde luminosa e feconda, applicando lo stesso criterio alle trasformazioni future, scaturisce la nozione del suo ideale.

L'induzione, dunque, conferma la deduzione: entrambe convergono allo stesso risultato. Ciò che questa stabilisce come un'esigenza a cui il diritto positivo ha da conformarsi, quella dimostra essere un fatto che si viene compiendo lentamente e per gradi nel corso dell'evoluzione, se progressiva. Ciò che ci rappresentiamo come il momento ideale del diritto, è la realtà stessa del suo divenire storico in quanto raggiunge forme più elevate. Se è così, possiamo dirci avviati verso la soluzione positiva del formi-

dabile problema che ha tanto affaticato il pensiero filosofico; voglio dire l'accordo e l'unificazione del reale e dell'ideale. La metafisica, specialmente per opera di HEGEL e della scuola sua, fece uno sforzo poderoso per ricongiungerli nell'unità di un processo dialettico, in forza del quale l'idea del diritto si svilupperebbe e si attuerebbe per gradi nella storia. Il tentativo fu geniale, ma segnò l'estremo limite della speculazione che trascende l'esperienza. Non solamente si trasformò il soggettivo in oggettivo, e dell'idea, cioè di un prodotto del pensiero, si fece una vera e propria entità, ma la si converti in una forza capace di determinare e produrre la realtà. La dottrina evoluzionista invece, intesa nel modo che si è detto, rimane nei limiti rigorosi dell'esperienza. Non si parla più di un diritto razionale o ideale che si traduce in diritto positivo; si parla soltanto di diritto positivo che nelle società progredite si viene uniformando sempre più adeguatamente a ciò che impongono le condizioni della vita, in modo che per opera dell'incivilimento l'essere e il dover essere si ricongiungono nella vasta circolazione della storia.

VI.

Tutto ciò che s'è detto fin qui riguarda più che altro le basi del sistema etico e giuridico spenceriano. Resta a parlare del contenuto di quest'ultimo, contenuto che si riassume nella formula della giustizia. Trattandosi di adulti, ciascuno deve essere soggetto alle conseguenze della propria natura e della propria condotta, ricevendo i benefici in proporzione dei meriti. Questa è l'espressione etica della legge suprema che, avendo per risultato la so-

pravvivenza del più adatto, ha presieduto all'evoluzione della vita in tutte le sue forme. Perchè sia mantenuto il rapporto normale fra la condotta e le conseguenze e quindi assicurata la responsbilità, è necessaria negli individui la piena libertà di esercitare le attività occorrenti alla conservazione e allo sviluppo della vita. La libertà costituisce l'elemento *positivo* della giustizia, il quale deriva così dalle leggi della vita. Trattandosi però di creature viventi nello stato di associazione, perchè sia possibile una cooperazione armonica ed efficiente, bisogna che intervenga una limitazione reciproca, che cioè l'attività di ciascuno sia coercitivamente limitata quanto è reso nocessario dalla simultanea attività degli altri, e s'impedisca fra loro ogni aggressione compiuta o direttamente o indirettamente violando il contratto. La limitazione alla sua volta costituisce l'elemento *negativo* della giustizia, e questo deriva dalle condizioni proprie dell'organizzazione sociale. I due elementi si raccolgono nella formula della *libertà di ciascuno limitata solo dall'uguale libertà di tutti gli altri;* principio generale da cui poi discendono le varie forme di libertà, i diritti particolari che sono altrettante condizioni, senza le quali i fini della vita non possono essere raggiunti. Oltre quella resa necessaria dal fatto stesso della vita in comune, la legge etica fondamentale del rapporto fra la condotta e le conseguenze subisce due altre modificazioni o limitazioni; l'una che provvede alla conservazione della specie, onde ai generati, finchè sono immaturi, deve essere in proporzione della loro incapacità prestato aiuto dai generanti; e l'altra che subordina la vita e la libertà dell'individuo alle esigenze della difesa comune. Ma tali ulteriori limitazioni non fanno ve-

ramente parte della giustizia; non la prima perchè spetta all'etica della famiglia in cui, a differenza dell'etica politica, vige il principio, non della giustizia, ma della generosità; e nemmeno la seconda la cui giustificazione etica, come si vide, è soltanto relativa e transitoria.

Questo il contenuto della teoria giuridica dello SPENCER. Sottoponendola ad analisi, si trova che tre elementi hanno principalmente concorso a determinarla. Uno anzitutto che si distingue per l'originalità e la novità, cioè la spiegazione biologica del fatto etico. In secondo luogo l'idea individualistica del diritto e dello stato, per la quale lo SPENCER si ricongiunge alla scuola del diritto naturale e più specialmente alla dottrina Kantiana, sebbene vi sia giunto, come attesta egli stesso, in modo affatto indipendente. V'ha concorso infine la teleologia ottimista propria della scuola economica delle armonie naturali, che dalla fede in un ordine benefico di natura deduceva dover bastare il riconoscimento della libertà per rimuovere gli ostacoli all'attuazione di quest'ordine, e per far regnare nel mondo la giustizia, la prosperità, il progresso. L'ispirazione è evidente nella *Statica Sociale* dove la teleologia predomina, e perdura negli scritti posteriori nei quali la teleologia è attenuata di molto, non tanto però da scomparire del tutto, nonostante le ripetute dichiarazioni dirette a sconfessarla. Questi tre elementi, dirò così, generatori si combinano poi insieme, in modo che l'uno serve di base o di complemento o di conferma all'altro, e si fondono in una teoria mirabile per semplicità, armonia, e rigore logico. Senonchè la storia più recente delle scienze morali e politiche è là a dimostrare come l'idea individuali-

stica del diritto e dello stato e l'ottimismo economico abbiano dovuto cedere il campo di fronte ad una vigorosa e salutare reazione. Alla sua volta l'applicazione delle leggi biologiche alla società e all'etica tende ora a rientrare per opera della critica nei suoi legittimi confini. Riflettendo a ciò, si comprende come la teoria spenceriana della giustizia abbia già dovuto e debba sempre più dar luogo a dissensi ed opposizioni vivissime. Sarebbe però, lo ripetiamo, un grave errore se, preoccupandosi sol di quello che non pare accettabile, non si vedesse e non si mettesse a contributo la parte vera, legittima, feconda. Il pregio grandissimo, singolare anzi, del sistema perdura sempre; si procede cioè per una via che è quella propria della ricerca scientifica, della ricerca oggettiva. La premessa donde si muove non è qui, come nei sistemi metafisici, un primo principio che il pensiero ricava dal suo proprio fondo e dal quale viene svolgendo le verità particolari, ma una legge naturale già data da altre scienze, la biologia e la sociologia. È il metodo della deduzione positiva. Il difetto sta nell'essere le premesse assunte in modo incompleto ed esclusivo, con un significato e un'estensione non in tutto legittime. Ma la via è aperta per ristabilirle nella loro integrità, per assegnarne il giusto valore e i limiti rigorosi; ed è aperta appunto perchè si tratta di un sistema scientifico, che porta in sè stesso gli elementi vitali del suo perfezionamento progressivo.

Dalla breve esposizione fattane risulta che lo SPENCER deduce tutta la sua teoria dalla legge fondamentale che determina, mediante la sopravvivenza del più adatto, tutta l'evoluzione organica. Ora il principio dell'etica e quindi della giustizia non può

esser dato dalla pura biologia. Senza dubbio il principio è quello dell'adattamento alle condizioni di esistenza; ed è pur vero che, trattandosi di esseri viventi, non si può mai prescindere in tutto ciò che li riguarda dalle leggi della vita. Ma poichè condizione principalissima di esistenza è per l'uomo la socievolezza, così l'etica esige e pone come vero grande ideale umano l'adattamento dell'individuo alla società. Quindi la legge di adattamento, in quanto diventa norma di condotta, non è più pura legge biologica, ma assume fattezze, condizioni e determinazioni essenzialmente sociologiche; l'individuo dell'etica non è già l'individuo quale viene dato dalla biologia e fatto dalla natura, il che equivarrebbe ad una vera astrazione, ma l'uomo come ce lo dà la sociologia e l'ha fatto la storia. Lo SPENCER stesso, rispondendo alle critiche del LAVELEYE,[1] energicamente rileva che il processo, o meglio uno dei processi, onde la sopravvivenza del più adatto risulta, la lotta cioè o concorrenza vitale, ha da rimanere sottoposto nell'ambiente sociale a due limiti rigorosi stabiliti dall'etica, la giustizia e la beneficenza. Ma se l'etica, e come morale e come diritto, assegna le condizioni e i limiti entro i quali deve operare la legge biologica, segue che non può essere principio supremo dell'etica quello, che l'etica ha invece da modificare. E anche prescindendo dai limiti etici, sta in fatto che la legge biologica della sopravvivenza del più adatto trova di fronte a sè nell'ambiente sociale tali e tante forze perturbatrici, da restarne profondamente alterata l'azione. Lo SPENCER, con-

(1) Si confronti la polemica sull'*Individuo e lo Stato* fra lo SPENCER e il LAVELEYE, ripubblicata in appendice al *Socialisme contemporain* di quest'ultimo.

siderando astrattamente l'uomo nelle sue proprietà biologiche, assume che le doti intrinseche e la condotta degli individui ne determinano la sorte, purchè vi sia in tutti uguale libertà, la quale basta per conseguenza da sola, secondo l'ipotesi ottimista, a fare ottenere la retribuzione secondo i meriti che costituisce la giustizia, ad assicurare il trionfo dei superiori, la scomparsa degli inferiori, il progresso della razza. Ma più volte e giustamente è stato osservato in quali condizioni infinitamente diverse si effettui la lotta nel mondo sociale in confronto del mondo organico, e come per un complesso di circostanze sociali e storiche, ossia per ragioni puramente estrinseche che conferiscono vantaggi artificiali, sia avvenuto e possa sempre avvenire che i peggiori trionfino. Fra la libertà e la retribuzione secondo i meriti non c'è quel vincolo necessario che la teoria gratuitamente presuppone; e ritenendo, come lo SPENCER esplicitamente dichiara,[1] che la giustizia è sodisfatta quando nessuno ha patito aggressione e quindi tutti hanno avuto uguale libertà di agire, anche se si trattasse di una libertà affatto nominale, si ricade nel vecchio formalismo della libertà che è fine a sè stessa. Sia dunque per le modificazioni che *deve* ricevere, sia per quelle che *di fatto* riceve, la legge biologica non può essere supremo principio etico e contenere la formula della giustizia. Per quanto s'abbia a tenere conto delle esigenze dell'individuo, come tale, e risalire alla sorgente biologica donde derivano, va invece tenuto fermo che l'elemento costitutivo dell'etica risiede, secondo il vecchio ma

[1] È notevole a questo riguardo ciò che dice, rispondendo al MEANS, nei *Data of Ethics*, Appendix, replies to criticisms.

sempre vero concetto aristotelico, nella vita in comune, nella cooperazione sociale.

Il difetto che si riscontra nella premessa naturalmente si estende alle deduzioni ricavatene, e le spiega; donde le critiche che furono fatte alla nozione del diritto data dallo SPENCER, e le altre che possono aggiungersi.[1] Esaminiamole brevemente.

Partendo dalle leggi della vita che implica essenzialmente l'individualità, la logica del sistema conduce a riporre esclusivamente nell'individuo la ragione, il fondamento, l'esigenza del diritto. Essendo il diritto una condizione per conseguire i fini della vita, l'uomo ne è rivestito solo pel fatto che esso è una individualità, non in quanto si trova in un ordine concreto di rapporti, che lo legano alle altre individualità e all'aggregato sociale di cui fa parte. Dei fini propri di questo non si tiene alcun conto, il fattore sociale non interviene se non per determinare l'elemento negativo del diritto, la limitazione reciproca delle libertà. Vero è (sebbene i suoi critici non l'abbiano avvertito) che in un certo senso lo SPENCER fa scaturire anche l'elemento positivo

[1] Basti ricordare fra i tanti, senza però intendere con questo di aderire pienamente alle loro conclusioni: F. W. MAITLAND, *Mr. H. Spencers's Theory of Society, II, The law of equal liberty* (*Mind*, VIII) — F. C. MONTAGUE, *Limits to individual liberty*, Trad. ORLANDO nella *Biblioteca di Scienze Potitiche*, Vol. V, Cap. 1, 2, 4, 6, 7 — É. DE LAVELEYE, Op. e loc. cit. — G. BELOT, *Justice et socialisme (Revue Philosophique*, Fèv. 1892) — D. ANZILOTTI, *La scuola del diritto naturale nella filosofia giuridica contemporanea a proposito del libro di H. Spencer "Justice"*, Firenze, 1892 — G. LAVIOSA nell'acuta recensione fatta della *Justice* nella *Rivista italiana per le Scienze Giuridiche* (Vol. XII, pag. 372-381). È poi notevole, non per valore intrinseco, ma come esempio caratteristico e sintomatico della contrapposizione dell'idea socialastica del diritto all'idea individualistica, il libro di G. LACY, *Liberty and Law: being an attempt at the refutation of the individualism of Mr. H. Spencer*, London, 1888.

del diritto dalle leggi della cooperazione sociale, in quanto questa esige, come una condizione sua, il mantenimento del rapporto normale fra gli sforzi e i beneficî e quindi la libertà.[1] Ma poichè la vita della società non è per lui altro che la *somma* delle vite dei singoli, e le proprietà dell'aggregato sono sempre determinate da quelle delle sue unità, così il criterio individualistico riprende il sopravvento, nella vita individuale il diritto finisce sempre per trovare il suo vero fondamento, e dalla sola tutela dei diritti individuali vien fatto dipendere il benessere della società. La dottrina giuridica rispecchia così pienamente quella sociologica, e ne riproduce il difetto capitale. Là come qua, non è riconosciuto nell'organismo sociale ciò che appunto lo distingue da un'aggregazione atomistica di individui, vale a dire il prodursi in forza della *combinazione* organica proprietà e condizioni *nuove*, che non si trovano negli elementi singolarmente presi. Ponendo attenzione a questo che è decisivo, si comprende perchè al diritto venga data una base così esclusiva. Si comprende perchè la teoria non solo non ricerchi nelle stesse necessità organiche della socievolezza la ragione anche di quelle norme che più sembrano dirette a garantire il singolo, ma non ne vegga altresì scaturire un contenuto ulteriore del diritto, determinato da scopi collettivi, distinti dagli scopi individuali e non meno di questi bisognosi di garantia. E si comprende pure come, ammettendo soltanto diritti dei singoli, non si vegga nello stato altro che un istrumento per la loro preservazione, di vero e proprio diritto pubblico non

[1] Più che nella *Giustizia*, questa idea trovasi sviluppata da prima nella *Statica*, poi nei *Dati dell'Etica* e nell'*Individuo contro lo Stato*.

si parli nemmeno, anzi si affermi che quanto v'è nell'ordinamento politico da potersi chiamare diritto, merita tal nome solo in vista dell'efficacia sua a tutelare i diritti. Viene bensì riconosciuto che questi abbiano a subire le limitazioni indispensabili per la difesa collettiva, e la proprietà privata paghi coll'imposta le spese della tutela giuridica; ma trattasi di esigenze transitorie e non contemplate dalla pura giustizia, che fissa gli sguardi in quello stato ideale in cui non si avranno più a temere aggressori nè esterni nè interni. Decisamente la teoria giuridica e politica dell'individualismo, trovata nella biologia la base scientifica, arriva alle ultime sue conseguenze. Conseguenze tanto unilaterali quanto lo è la premessa. Eppure, diciamolo di passaggio, anche questa affermazione così esclusiva e rigida del principio individuale, considerata come reazione, non è senza importanza nel difficile momento storico che attraversiamo. Mentre nelle dottrine e nelle tendenze pratiche l'opposto principio della socialità pretende di erigersi esso a regola unica e assoluta della vita; mentre accenna a illanguidirsi la coscienza dei diritti individuali, e qualcuno arriva fino a riguardarli come un comodo ritrovato del predominio borghese; mentre si dichiarano antagonistiche la libertà e la giustizia, e di questa separata da quella si fa un nuovo ideale; in un momento siffatto la reazione è salutare, equivale ad una battaglia in difesa della civiltà di cui il socialismo minaccia le più preziose conquiste.

Ma proseguiamo a rilevare le conseguenze ulteriori della premessa individualistica. Questa doveva necessariamente condurre lo SPENCER a riassumere la giustizia nella legge dell'uguale libertà, e quindi

a intendere il diritto come mero principio di coesistenza, per assicurare la quale è sufficiente la limitazione reciproca, il mantenersi ciascuna attività nella sfera sua, il non invadere le altre, l'astenersi dalle aggressioni. Dunque una nozione negativa, l'essenza del diritto riposta nel non fare, regola suprema il *neminem laedere*. Ma questo è un ritorno, si è detto e abbiamo detto anche noi, alla vecchia filosofia del diritto e a KANT in particolare. Sì, è un ritorno, se consideriamo le conclusioni. Quanta distanza però nella via per cui vi si giunge, e quanto progresso! Là il principio della coesistenza metafisicamente affermato come una necessità logica, qua dedotto scientificamente dalle leggi dell'equilibrio sociale. Tutta la dottrina della *Statica*, mantenuta e anche meglio spiegata negli scritti posteriori,[1] si appunta nell'idea centrale dell'equilibrio. Come in un aggregato qualunque v'è equilibrio allorchè le sue unità agiscono e reagiscono le une sulle altre con forze uguali, così nell'aggregato sociale la condizione principale dell'equilibrio, indispensabile per un'armonica cooperazione, consiste nel bilanciamento delle forze, in modo che ciascuno si mantenga nella propria sfera d'azione e non invada quella degli altri, vale a dire che si rispetti la legge dell'uguale libertà. Ora, se la coesistenza non può legittimamente pretendere di essere l'unico principio del diritto, certo è ad ogni modo che ne costituisce un momento essenziale. Quindi l'averlo rigorosamente dimostrato, facendolo derivare dalle leggi e dalle esigenze della cooperazione, è pregio grande e durevole del sistema spenceriano. Il difetto suo è

[1] *Reasons for dissenting from the Philosophy of M. Comte*, e *The Data of Ethics*, § 61.

sempre l'unilateralità. Quelle esigenze infatti non riguardano la coesistenza soltanto; la funzione del diritto non sta tutta nel risolvere un problema di meccanica mediante un sistema di forze difensive che si facciano equilibrio; non basta garantire alle sfere d'azione individuali una libertà uguale perchè la giustizia sia sodisfatta, e perchè possano dirsi realizzate le condizioni alle quali è legata l'organizzazione sociale. Appunto perchè questa è cooperazione attiva, solidarietà, integrazione reciproca, coordinazione delle parti fra loro e col tutto organico da esse formato, fa d'uopo che il diritto valga come principio, legge e forza di organamento, prescrivendo non già sole limitazioni negative, ma anche quel contributo positivo di prestazioni indispensabile alla conservazione e allo sviluppo dell'organismo. La giustizia, secondo il suo classico concetto mantenuto dallo SPENCER, è proporzione; quindi vuole che a ciascuno, sia individuo sia collettività, venga dato ciò che gli spetta, il *suum necessarium*. E allora, oltre a garantire la libertà e ad assicurare così l'equilibrio, l'armonia, la coesistenza, il diritto deve pure da una parte regolare l'attività dei singoli in modo che resti sempre coordinata e, nei limiti di stretta necessità, subordinata alle esigenze e agli scopi del tutto sociale, e dall'altra nei casi e nei limiti di stretta necessità, giusta la formola romagnosiana, imporre atti positivi di soccorso. Invece lo SPENCER riesce ad escludere addirittura dal dominio della giustizia la coordinazione e subordinazione degli individui alla comunanza; e per ciò che riguarda la seconda esigenza, la formula che ciascuno debba raccogliere i vantaggi e i danni della sua natura e della sua condotta, espressa così rigidamente e senza li-

mitazioni di sorta, conduce inesorabilmente alla consacrazione giuridica del puro egoismo. V'è sì la limitazione relativa al soccorso da prestare alla prole, ma deriva dall'etica della famiglia, dall'etica che prescrive la generosità; non appartiene alla giustizia. Tanto non v'appartiene, che, siccome bisogna pure rendere obbligatoria la prestazione allo scopo di tutelare i fanciulli, così per la logica della teoria si ricorre all'espediente di dichiarare i loro diritti sostanzialmente differenti da quelli degli adulti, e di distinguerli col nome di legittime pretese *(rightful claims)*. Un espediente che contradice non solo, come è stato acutamente osservato, [1] alla coscienza comune, ma a tutta la storia del diritto domestico in cui quella coscienza concordamente si rivela. E basterebbe da sola tale esclusione dei diritti dei fanciulli a dimostrare non poter essere il vero principio del diritto e della giustizia una formula, che non comprende in sè stessa (e non lo potrebbe senza distruggersi) una così larga parte di umanità.

Quale è allora la conclusione da trarre dall'analisi che abbiam fatto? Quella che dicemmo già. Se la teoria del diritto ha da far capo alle leggi che regolano l'uomo e la società, se questo è il metodo seguito dallo SPENCER, e tutto ciò che v'ha di difettoso dipende da un punto di vista unilaterale nello stabilire le premesse, segue che si tratta di compiere, non di rifare, di proseguire per la via ampia e sicura, che egli, il grande pensatore, ha tracciato, non d'imprenderne un'altra. E soprattutto si tratta di determinare il rapporto in cui si trovano l'elemento individuale e l'elemento sociale nel diritto e la parte che bisogna fare ad entrambi, muovendo da

[1] Dal LAVIOSA nella citata recensione.

una premessa che rispecchi l'effettiva realtà delle cose. Ora questa ci dà gli individui e il tutto organico da essi costituito. Da una parte dunque abbiamo la vita colle sue leggi e condizioni, colle sue proprietà e attività, con i suoi bisogni e scopi; abbiamo una individualità fisio-psichica, alla quale, facendo parte di una comunanza, è necessario, perchè possa conservarsi e svilupparsi, di essere garantita nella sua esistenza e nella sua attività, riconosciuta come autonoma, elevata a persona giuridica. Così in una esigenza fisio-psichica, determinata e regolata dalla legge di *individuazione*, risiede già il fondamento del diritto. Dall'altra parte abbiamo un aggregato che, sebbene per caratteri suoi propri si differenzi essenzialmente dagli organismi individuali, pure è anche esso un organismo, e raggiunge coll'ordinamento a stato quel grado di integrazione e quell'unità di volere e di azione, che lo rendono analogo, non identico, alle individualità vere e proprie. Donde un nuovo ordine di bisogni e di scopi, una nuova e più ampia sfera di attività, ed un complesso di condizioni dalle quali dipende l'esistenza, la prosperità, lo sviluppo dell'aggregato. Donde una ulteriore esigenza, l'esigenza sociale, determinata e regolata dalla legge di *organizzazione*. È evidente quindi che il principio del diritto non può risiedere nè esclusivamente nell'individuo, nè esclusivamente nella società, ma va trovato nella congiunzione dei due momenti, inseparabili l'uno dall'altro. In qual modo poi e in quale misura abbiano ad essere combinati, lo si raccoglie dai caratteri e dalle condizioni proprie dell'organismo sociale, che è un *organismo etico di formazione storica*. Etico per la natura delle sue individualità costituenti altrettante indi-

vidualità autonome, per il vincolo che le associa, per il rapporto di scopo e mezzo reciproco intercedente fra esse e il tutto; di formazione storica, perchè l'organizzazione non è stabile e a tipo definito, ma si fa, si rinnova, si evolve nella storia, ed evolvendosi in senso progressivo sviluppa, rafforza, accresce i suoi caratteri etici. Segue da ciò che quanto più la società nel corso della storia diventa organismo etico, tanto più intimo si stabilisce un rapporto di reciprocità fra l'individuazione delle parti e l'organizzazione del tutto, in modo da essere la prima causa e condizione della seconda, e viceversa. E allora l'accordo delle due esigenze, l'equilibrio delle due forze, il contemperamento dell'autonomia individuale colla solidarietà sociale, rappresentano l'ideale del diritto; ideale che le società progressive vengono attuando nel corso dell'incivilimento. Anche qui dunque un'esigenza che segue il moto dell'evoluzione, e resta soggetta al criterio della relatività storica.

Come si vede, tutte queste formano una serie di deduzioni tratte da principî di biologia e di sociologia. È sempre il metodo di cui lo SPENCER fornisce il modello. Così non solo per ciò che riguarda le basi, ma anche per ciò che riguarda il contenuto, il suo sistema si rivela fecondo d'insegnamenti, i quali, se da soli non bastano, sono però indispensabili, anzi fra i più essenziali, alla rinnovazione scientifica dell'etica e della filosofia del diritto. Tutti quelli allora che vogliono tale rinnovazione, tutti gli aderenti al programma della ricerca sperimentale e oggettiva, non possono non tenerne conto, e pretendere di ricominciare, essi, da capo. Bisognerebbe prima provare che i principî di quella ricerca non

furono rispettati. Se dalle dimostrazioni di una critica rigorosa risulta che una parte del sistema non vi corrisponde, è a questa che deve limitarsi il dissenso. Ed è poi la parte destinata necessariamente a passare. Ciò che non passa è proprio la parte alla quale invece avversari e seguaci generalmente fanno meno attenzione, e che quindi premeva rilevare. Ciò che non passa è la spiegazione della condotta ricongiunta all'interpetrazione scientifica della natura; è l'etica fondata su quello che costituisce il primo principio di tutte le cose e di tutte le nostre conoscenze, la causalità; è la ragione intrinseca assegnata alla morale e al diritto nelle condizioni di esistenza; è il metodo di deduzione da leggi biologiche e sociologiche; è la conferma induttiva di ciò che deve essere ricavata dall'osservazione di ciò che in fatto diviene. Ciò che non passa è quel concetto profondamente filosofico della vita, per cui all'operare umano, individuale e collettivo, viene additata colla calma serena del vero sapiente la necessità di conformarsi alle leggi della natura. La filosofia morale e la filosofia giuridica potranno, dovranno anzi, superare quello che lo SPENCER ha fatto per il loro progresso; ma non possono, non debbono prescindere dall'opera di lui. Al di là di questa, ma non senza di questa; proseguirla e compierla: ecco il segreto del loro avvenire.

Parma, decembre 1892.

ICILIO VANNI

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Nella prefazione all'opera *The Data of Ethics*, pubblicata nel giugno 1879, scrissi le parole seguenti: "Alcuni indizi, i quali negli ultimi anni si sono ripetuti con sempre maggior frequenza e sempre più distinti, mi hanno fatto capire che potrei perdere la salute, anche senza che terminasse la mia esistenza, prima che mi fosse concesso di condurre a fine l'impresa che mi sono proposta„. Procedevo a dire che "essendo quest'ultima parte dell'impresa„, cioè il ricollegare l'Etica colla dottrina dell'Evoluzione, "quella a cui tutte le parti precedenti sono da me ritenute come una preparazione„, m'era penoso pensare alla probabilità di non poter giungere ad eseguirla. Da ciò nacque in me la risoluzione di scrivere in anticipazione i *Data of Ethics*.

Qualche cosa che somigliava alla catastrofe preveduta gradatamente sopraggiunse. Un lento decadimento di salute ed una sensibile diminuzione della potenza di lavorare, finirono col produrre nel 1886 un completo collasso, e dovei sospendere fino ai primi del 1890 l'ulteriore elaborazione della Filosofia Sintetica; allora ricominciai a poter fare giornalmente un poco di lavoro serio. Naturalmente mi domandai: Qual lavoro dovrò intraprendere pel primo? Senza esitare risolvei di completare i *Principles of Ethics,* avendo già eseguito le parti più importanti dei *Principles of Sociology.* Un'altra domanda rivolsi a me stesso, cioè a qual parte dei *Principles of Ethics* avrei dato la precedenza? Convinto che le forze rimastemi non mi avrebbero permesso di compiere tutta l'opera, ne conclusi che sarebbe stato meglio cominciare dalla parte più importante. Tralasciando quindi la Parte II, "Le induzioni dell'Etica„, e a Parte III, "L'Etica della vita individuale„, consacrai le mie fatiche alla Parte IV, "L'Etica della vita sociale: Giustizia„, e sono riuscito con mia grandissima sodisfazione, a condurla a termine.

Se perdurerà il miglioramento avvenuto nella mia salute, spero che prima della fine dell'anno prossimo, potrò pubblicare le Parti II e III, che

serviranno a completare il primo volume; e se potrò continuare, rivolgerò quindi la mia attenzione alla Parte V, " L'Etica della vita sociale: Beneficenza negativa „, ed alla parte VI, " L'Etica della vita sociale: Beneficenza positiva „.

Quest'opera occupa un campo che in larga misura coincide con quello occupato dalla *Social Statics*, pubblicata nel 1850; per quanto le due opere differiscano tanto per l'estensione, quanto per la forma, e parzialmente per le idee. Una differenza consiste nell'essere scomparso tutto quello che v'era nel mio primo libro d'interpretazione soprannaturale; l'interpretazione è diventata esclusivamente naturalista, cioè evoluzionista. A questa differenza è da aggiungersi l'altra concomitante che, mentre nella *Social Statics* l'origine biologica dell'Etica era soltanto accennata, tale origine è stata ora esposta in modo definito, e l'elaborazione delle sue conseguenze è diventata la caratteristica principale. V'è infine un'altra differenza che dipende dall'essermi qui più abitualmente servito dell'induzione in appoggio della deduzione. In ciascun caso ho dimostrato che i corollari, derivanti dal primo principio stabilito, trovano ad uno ad uno conferma in ciò che si è venuto attuando nel corso del progresso umano.

Sarà opportuno aggiungere che i primi cinque capitoli sono già stati pubblicati nella *Nineteenth Century* del marzo e aprile 1890.

Londra, giugno 1891.

H. S.

Sento il dovere di ringraziare cordialmente in queste pagine il Prof. Icilio Vanni, dell'Università di Parma, per il prezioso aiuto prestatomi nella traduzione di quest'opera del sommo filosofo inglese. Senza la sua accurata ed intelligente revisione non avrei certo potuto divulgare in Italia questo importante lavoro.

Sofia Fortini Santarelli

LA GIUSTIZIA

Capitolo I.

Etica animale

§ 1. — A chi non ha letto la prima parte di quest'opera arrecherà sorpresa il titolo del suo primo capitolo. Ma i capitoli sulla "Condotta in generale„, e sulla "Evoluzione della Condotta„, avranno fatto intendere a chi li ha letti che in essi è implicato qualche cosa che può riguardarsi come etica animale. Ivi è stato dimostrato che la condotta di cui tratta l'Etica è inseparabile dalla condotta in generale; che la condotta più elevata è quella che riesce a procurare una vita più lunga, più larga e più completa; e che ciò implica esservi una condotta propria ad ogni specie di animali, la quale è la condotta relativamente buona, una condotta cioè che rappresenta riguardo ad una data specie ciò che per la specie umana è la condotta degna d'essere moralmente approvata.

Molti ritengono che il contenuto dell'Etica sia la condotta considerata come cosa che

riscuote approvazione o disapprovazione. Ma invece il contenuto dell'Etica è la condotta considerata objettivamente, in quanto produce buoni o cattivi risultati per sè o per gli altri o per tutti insieme.

Anche coloro i quali credono che l'Etica riguardi soltanto la condotta meritevole di lode o di biasimo, tacitamente vengono a riconoscere l'esistenza di un'etica animale; perchè alcuni atti degli animali eccitano in essi antipatia o simpatia. Un uccello, il quale nutre la sua femmina mentre essa cova, è considerato con un sentimento di approvazione; per una gallina che si rifiuta a covare le proprie uova, noi proviamo invece avversione, mentre se ne vediamo una che lotta in difesa dei suoi pulcini, ci desta nell'animo un senso di ammirazione.

Gli atti egoistici come gli atti altruistici degli animali vengono classificati in buoni e cattivi. Noi pensiamo che lo scojattolo, il quale raccoglie e mette in serbo il nutrimento per l'inverno, fa quello che uno scojattolo deve fare; ed al contrario lo scojattolo improvvido, il quale muore di fame, non ci desta pietà, perchè ci sembra giusto ch'egli paghi la pena della sua imprevidenza. Il cane che senza lotta cede l'osso ad un altro cane e scappa, noi lo chiamiamo un vigliacco, parola di riprovazione.

È chiaro dunque che noi consideriamo come buoni, relativamente alla specie, tutti quegli atti i quali conducono alla conservazione della prole

o dell'individuo, e cattivi quelli contrari a questo fine.

§ 2. — Le due classi di atti egoistici ed altruistici, di cui abbiamo portato un esempio più sopra, servono a dimostrare i due principii cardinali ed opposti dell'etica animale.

Durante l'immaturità, meno son grandi le capacità dell'individuo e maggiori debbono essere i benefizi che riceve. Entro il gruppo di famiglia, più convien dare ove meno si merita, misurando il merito dal valore dell'individuo. Al contrario quando sia raggiunta la maturità, il benefizio dovrà variare in ragione diretta del valore, questo essendo determinato dal maggiore o minore adattamento alle condizioni dell'esistenza. I poco adatti dovranno sopportare i guaj della loro deficenza, mentre i meglio adatti profitteranno di questa loro superiorità.

Tali sono le due leggi alle quali dovrà, per conservarsi, uniformarsi una specie. Bisogna restringere la proposizione ai tipi più elevati, perchè nei tipi più bassi i genitori non danno alla prole altro ajuto che quello di depositare coi loro germi piccole quantità di nutrimento: e da ciò deriva una mortalità enorme che occorre sia controbilanciata da un'enorme fecondità. Restringendo, come ho detto, la proposizione, è chiaro che se tra i giovani il benefizio fosse proporzionato all'efficienza, la specie ben presto si estinguerebbe, e che se tra gli adulti, i benefizi fossero proporzionati all'inefficienza, la specie,

con un progressivo decadimento, si estinguerebbe in poche generazioni (Vedi *Principii di Sociologia*, § 322).

§ 3. — Qual'è l'aspetto etico di questi principii? In primo luogo è in virtù di essi che si è conservata la vita animale di tutte le specie, all'infuori delle più basse. Escludendo i Protozoa, tra i quali l'azione loro è appena percettibile, noi vediamo che senza i benefizi dispensati gratuitamente alla prole ed i benefizi distribuiti in ragione dello sforzo agli adulti, la vita non avrebbe potuto continuare.

In secondo luogo è in virtù di quei principii che la vita, svolgendosi gradatamente, ha raggiunto forme più alte. Le cure prodigate alla prole, diventate sempre maggiori mano a mano che l'organismo è diventato più perfetto, e la sopravvivenza dei più adatti nella gara tra gli adulti, anch'essa diventata più abituale col perfezionamento dell'organismo, hanno costantemente favorita la superiorità e cagionato nuovi progressi.

D'altro lato è pur vero che a queste cure prodigate con tanto sacrifizio di sè ai giovani, ed a questa lotta per l'esistenza tra gli adulti, sono da attribuirsi quelle stragi e quelle morti per mancanza di nutrimento che hanno contrassegnato fino da principio l'evoluzione della vita. È vero del pari che dai processi svoltisi in conformità di questi principii dipende la produzione dei parasiti tormentatori, le cui specie

superano numericamente quelle di tutte le altre creature.

A chi guardi la vita animale in generale soltanto dal lato pessimista, la contemplazione di questi principii non può, s'intende, riuscire che incresciosa; ma per coloro i quali osservano la vita in generale dal lato ottimista o migliorista e che accettano il postulato dell'edonismo, tale contemplazione deve procurare una certa sodisfazione, mentre dovranno altresì approvare, sotto il rispetto etico, che quei principii si attuino.

Considerati sotto un diverso punto di vista quei medesimi principii sono, secondo le credenze religiose, espressioni della volontà Divina, oppure, secondo la credenza agnostica, stanno ad indicare la maniera con la quale opera in tutto l'Universo la Forza Inconoscibile; ed in ambedue i casi sono giustificate le conseguenze che qui ne abbiamo tratte.

§ 4. — Ma lasciando da banda la finale controversia tra il pessimismo e l'ottimismo, basterà allo scopo presente dipartirsi da un postulato ipotetico, restringendolo ad una sola specie. Se la conservazione e la prosperità di tale specie sono da desiderarsi, emerge inevitabilmente una conclusione più generale e da essa tre conclusioni meno generali.

La conclusione più generale è quella che in ordine d'obblighi la conservazione della specie ha la precedenza su quella dell'individuo. È vero che la specie non ha esistenza se non

come un aggregato di individui; e perciò è anche vero che il benessere della specie è un fine cui conviene provvedere solo in quanto con ciò si provvede al benessere degli individui. Ma siccome la scomparsa della specie, implicando la scomparsa di tutti gli individui, significa assoluto insuccesso nel raggiungere quel fine, mentre la scomparsa degli individui, sia pure di un gran numero di essi, può farne rimanere un numero tale da rendere possibile la continuazione della specie, ed ugualmente possibile il raggiungimento del fine suddetto: così la conservazione dell'individuo dovrà, in grado variabile, a seconda delle circostanze, esser subordinata alla conservazione della specie, quando avvenga che tra le due conservazioni vi sia conflitto. I corollari che da ciò risultano sono i seguenti:

Primo, che tra gli adulti debba esservi conformità alla legge che i benefizi ricevuti sieno direttamente proporzionali ai meriti posseduti la facoltà di sostentarsi da sè essendo la misura del merito. Perchè, altrimenti, la specie sarebbe danneggiata in due modi: o con danno immediato, restando il superiore sacrificato all'inferiore e verificandosi allora una diminuzione generale di benessere; o con danno remoto perchè, aumentando col tempo il numero degli inferiori, ciò impedirebbe l'aumento dei superiori e cagionerebbe un deterioramento generale che, seguitando a lungo, finirebbe per produrre l'estinzione della specie.

Secondo, che nei primordi della vita, avanti che l'individuo riesca e sostentarsi da sè, ed anche mentr'egli non può farlo che parzialmente, l'aiuto dato deve esser maggiore ove minore dimostrasi la capacità; i benefizi ricevuti debbono essere inversamente proporzionati ai meriti posseduti, la maggiore o minore facoltà di sostentarsi essendo la misura del merito. Senza i benefizi gratuiti alla prole, incondizionati in principio e condizionati quindi dalla diminuzione, mano a mano che si avvicina la maturità, la specie sarebbe condannata a scomparire perchè i giovani si estinguerebbero. È dunque necessaria negli adulti una proporzionata subordinazione di sè stessi.

Terzo, a questa subordinazione di sè stessi a cui son costretti i genitori, se ne aggiunge in certi casi un'altra. Se la costituzione della specie e le sue condizioni di esistenza sono tali che il sacrifizio, parziale o completo, di alcuni dei suoi individui sia talmente utile al benessere della specie, da renderla più numerosa di quello che altrimenti non sarebbe, allora il sacrifizio risulterà giustificato.

Tali sono le leggi alle quali, per conservarsi, bisogna che si uniformi una specie; e se noi supponiamo che la conservazione di una data specie sia cosa da desiderarsi, sorge in essa l'obbligo di uniformarsi alle suddette leggi, obbligo che potremo chiamare etico o quasi etico, secondo i casi.

Capitolo II.

Giustizia sub-umana

§ 5. — Dei due principii essenziali ma opposti, l'azione dei quali permette ad ogni specie di conservarsi, prenderemo qui a considerare soltanto il secondo. Lasciando da banda la legge della famiglia composta di adulti e di giovani, ci occuperemo esclusivamente della legge della specie composta soltanto di adulti.

Secondo questa legge, come abbiamo veduto, gli individui di maggior valore, cioè quelli più adatti alle condizioni di esistenza, debbono ricevere maggiori benefizi, e gli individui inferiori debbono ricevere benefizi minori, o soffrire maggiori mali, o ambedue le cose. Tale legge, sotto il suo aspetto biologico, implica la sopravvivenza dei più adatti. Interpretata in termini etici, significa che ogni individuo deve esser soggetto agli effetti della propria natura e della condotta che ne risulta. In tutta la vita sub-umana questa legge opera senza restrizione; perchè tra

adulti, non esiste alcuna influenza la quale possa intromettersi nelle relazioni che corrono tra la condotta e le conseguenze.

Per apprezzare pienamente l'importanza di questa legge, gioverà soffermarsi un momento ad osservare una legge analoga, o piuttosto la stessa legge, in quanto si manifesta in un'altra sfera. Oltrechè palesarsi nelle relazioni esistenti tra i membri di una specie, respettivamente ben sostentati o mal sostentati a seconda delle loro attività più o meno adatte a procurare ad essi il sostentamento, essa si palesa anche nelle relazioni che hanno tra loro le parti di ogni organismo.

Ogni muscolo, ogni viscere, ogni glandula riceve una quantità di sangue proporzionata alla sua funzione. Se fa poco, l'organo è mal nutrito e deperisce; se fa molto, è ben nutrito e si sviluppa. Con questo equilibrio di consumo e di riparazione esiste al tempo stesso un equilibrio nelle forze relative delle parti dell'organismo; sicchè l'organismo stesso, nel suo complesso, è adatto ad esistere quando tutte le sue parti si mantengono proporzionate ai bisogni. Ed è chiaro che questo principio di aggiustamento delle parti, che si svolge in ogni individuo, è parallelo a quel principio di aggiustamento che permette alla specie nel suo complesso di rimanere adatta al proprio ambiente. Perchè, dalla migliore nutrizione e dalla maggiore forza di propagazione, proprie dei membri della specie, la quale possiede

facoltà e conseguenti attività meglio adatte ai bisogni, unite al peggior sostentamento di sè e della prole che accompagna facoltà ed attività meno adatte, proviene quell'incremento proprio della specie, che più d'ogni altra cosa contribuisce a tenerla viva in mezzo alle condizioni che la circondano.

Questa dunque è la legge della giustizia sub-umana, che cioè ogni individuo debba ricevere i benefizi ed i mali della propria natura e della condotta che ne consegue.

§ 6. — Ma la giustizia sub-umana è molto imperfetta, tanto in generale che nei particolari.

In generale è imperfetta nel senso che vi sono un'infinità di specie il cui sostentamento dipende dalla distruzione completa di altre specie; e questa distruzione completa implica che nella specie, la quale serve di preda, le relazioni tra la condotta e le conseguenze sieno così abitualmente rotte da conservarsi a lungo soltanto in pochissimi individui. È vero che in simili casi la prematura perdita dalla vita inflitta dai nemici a quasi tutti i membri della specie, deve considerarsi come dovuta alle loro nature, inabili a resistere alle influenze a cui sono esposte. Ma conviene riconoscere questa verità, che cioè la violenta fine della immensa maggioranza delle sue esistenze implica che la specie è una di quelle, in cui la giustizia, quale l'abbiamo concepita più sopra, si attua soltanto in una misura minima.

La giustizia sub-umana è poi imperfettissima nei particolari, nel senso che la relazione tra la condotta e la conseguenza è, in un infinito numero di casi, spezzata dagli accidenti, da quegli accidenti a cui vanno indistintamente sottoposti individui superiori ed inferiori. Ci sono le numerosissime morti cagionate dalle intemperie e dai rigori della stagione, morti a cui, nella gran maggioranza dei casi, sono soggetti ugualmente i migliori ed i peggiori individui. Molte altre morti avvengono per scarsità di nutrimento, ed anche queste, se non per intero, almeno in larga misura, portan via tanto i buoni che i cattivi. Tra i tipi più bassi, i nemici sono causa di morte, ed essi operano in guisa da sacrificare ugualmente superiori ed inferiori. E lo stesso può dirsi delle invasioni dei parasiti, spesso largamente funeste. Di frequente avviene che rimangono in quelle occasioni distrutti velocemente tanto i migliori quanto i peggiori individui.

La rapidissima moltiplicazione degli animali inferiori, necessaria per controbilanciare la immensa mortalità, ci dimostra subito che tra loro la superiorità non è garanzia di lunga sopravvivenza, e che perciò la giustizia sub-umana, consistente nel ricevere continuamente i resultati della condotta, ha luogo individualmente soltanto in pochi casi.

§ 7. — E qui ci troviamo dinanzi ad una verità altamente significativa: cioè che la giustizia

sub-umana diventa più sicura, mano a mano che l'organizzazione diventa più elevata.

Se il tale o tal'altro moscerino è acchiappato da una rondine, se un icneumone si posa su tale o tal'altra nidiata di bruci, se in una moltitudine di aringhe questa o quella viene ingoiata da un grosso cetaceo, tutti questi sono eventi assolutamente indipendenti da particolarità individuali: buoni o cattivi esemplari della specie vanno incontro alla stessa sorte. Ma pei tipi di creature più elevate la cosa è diversa. I sensi acuti, la sagacia, l'agilità conferiscono ad un dato carnivoro facoltà speciali per impadronirsi della preda. In un branco di creature erbivore quella che ha l'udito più fine, la vista più acuta, le narici più sensibili ed è più celere alla corsa, riuscirà, più facilmente delle altre, a porsi in salvo.

Evidentemente, più sono elevate le attitudini mentali e fisiche di una specie, più è grande per conseguenza in lei la potenza di resistere all'azione dell'ambiente, e meno dipenderà dagli accidenti, da cui non può difendersi, la continuazione della vita di ogni individuo. Ed è chiaro che più si accentua questo effetto della superiorità generale, più si fanno sentire gli effetti delle superiorità speciali. Le differenze individuali di forza contribuiscono in più larga misura a determinare le sorti individuali; ora la deficenza di una potenza abbrevia la vita, ed ora il possederne una in alto grado la prolunga. Vale a dire che gli individui risentono più

ampiamente gli effetti delle proprie nature: la giustizia è meglio assicurata.

§ 8. — Finchè si tratta delle creature le quali conducono vita solitaria, la natura della giustizia sub-umana è in tal modo sufficientemente espressa; ma quando prendiamo a considerare le creature gregarie troviamo in essa un elemento non ancora specificato.

La semplice associazione, come quella dei cervi, riesce vantaggiosa all'individuo e alla specie, solo perchè una moltitudine di occhi, di orecchi e di nasi serve molto meglio alla difesa che non gli occhi, gli orecchi ed il naso di un solo individuo. L'allarme vien dato con maggior prontezza: a tutti recano benefizio i sensi degli individui che li posseggono più acuti degli altri. Quando questa, che noi chiameremo cooperazione passiva, diventa cooperazione attiva, come avviene tra le cornacchie quando nel branco una di loro fa la guardia mentre le altre si nutrono, o tra i cimmaroni, varietà di pecore montanine molto ricercate nell'America Centrale, che ugualmente appostano le sentinelle, o tra i castori quando un certo numero di essi è occupato a costruire un argine, o tra i lupi i quali concertano un piano d'assalto in cui gli individui rappresentano parti diverse, riuscendo così ad ottenere una preda che altrimenti non si potrebbe ottenere; in tutti questi casi i vantaggi risultano ancora maggiori tanto per l'individuo che per la specie. E, parlando genericamente, si

può dire che la gregarietà e la cooperazione più o meno attiva si stabiliscono in una specie solo, perchè le sono vantaggiose; altrimenti, la sopravvivenza dei più adatti dovrebbe impedire che tanto l'una quanto l'altra si stabilissero.

Ora si noti che questa utile associazione è resa possibile soltanto dall'osservanza di certe condizioni. Gli atti che ogni individuo compie per provvedere al proprio sostentamento, vengono compiuti più o meno in presenza d'altri individui, i quali compiono atti uguali; e da qui tende a prodursi più o meno un contrasto. Se il contrasto raggiunge grandi proporzioni, può rendere l'associazione inutile per tutti. Perchè l'associazione sia proficua, bisogna che gli atti individuali si mantengano entro limiti tali, che i profitti possano bilanciarsi. Altrimenti la sopravvivenza dei più adatti condurrebbe allo sterminio di quella varietà della specie in cui comincia l'associazione.

Qui troviamo dunque un altro fattore della giustizia sub-umana. Ogni individuo, nel ricevere i benefizi e i danni dovuti alla propria natura ed alla conseguente condotta, deve tener questa soggetta ad una restrizione, a quella cioè di non intralciare oltre misura la condotta, per la quale ogni altro individuo raggiunge i benefizi o si trae addosso danni. In media, la condotta non deve essere tanto aggressiva da cagionare dei mali i quali superino il bene ottenuto colla cooperazione. Così, tra le creature gregarie, all'elemento

positivo della giustizia sub-umana conviene aggiungere un elemento negativo.

§ 9. — La necessità di osservare la condizione che ogni membro del gruppo, mentre provvede al proprio sostentamento ed a quello della prole, non intralci gravemente ciò che hanno bisogno di fare nel medesimo modo gli altri, si fa talmente sentire laddove l'associazione è stabilita, che la necessità stessa modella la specie in conformità di tale condizione. I guai che di tempo in tempo si risentono quando si oltrepassano i limiti, disciplinano continuamente tutti in maniera da insegnare a rispettarli; sicchè questo rispetto diventa coll'andar del tempo un distintivo naturale della specie. È indubitato che l'inosservanza di quei limiti, quando sia grande e generale, cagiona la dissoluzione del gruppo. Sopravvivono come varietà gregarie solo quelle varietà in cui esiste una tendenza ereditata a conservare i limiti.

Inoltre, sorge una tal coscienza generale del bisogno di conservare i limiti, che ai trasgressori s'impongono delle punizioni, non solo dai membri del gruppo rimasti danneggiati, ma anche dal gruppo nel suo complesso. Un elefante " mariuolo „ sempre distinto per la sua grande malizia, è un elefante che è stato espulso dal branco: senza dubbio perchè la sua condotta era dannosa agli altri, probabilmente aggressiva. Dicesi che dalle colonie di castori vengano cacciati i fannulloni e sia ad essi impedito in tal modo di

profittare dei lavori a cui non prendono parte: informazione resa credibile dal fatto analogo che le api lavoratrici uccidono i fuchi, quando non ne hanno più bisogno. Osservazioni fatte in paesi diversi attestano che in un branco di corvi avviene talora, dopo una specie di consiglio ed un lungo schiamazzare, che sia giustiziato sommariamente un individuo colpevole. Ed un testimone oculare afferma che quando tra le cornacchie una coppia ruba i fuscelli dai nidi vicini, tutte le altre si collegano per distruggerle il suo.

Qui dunque noi vediamo riconosciuta tacitamente, come una specie di legge, la condizione a *priori* della cooperazione armonica; e v'è una punizione che tien dietro alla sua violazione.

§ 10. — Nelle creature le quali conducono vita solitaria il principio che l'individuo sia sottoposto a tutte le conseguenze, buone o cattive, della propria natura e conseguente condotta, principio primario della giustizia sub-umana da cui risulta la sopravvivenza dei più adatti, è complicata soltanto dalle responsabilità dei genitori. Tra loro gli atti puramente egoistici, coi quali provvedono al proprio sostentamento, hanno ad essere modificati nel periodo della riproduzione da quella subordinazione di sè stessi che è resa necessaria dall'allevamento della prole, e da nessun'altra subordinazione. Ma tra le creature gregarie, dotate d'intelligenza considerevole e disciplinate come abbiamo già veduto a rispettare i limiti imposti dalla presenza degli altri, il benessere

della specie, oltre il richiedere la subordinazione di sè stessi nell'allevamento della prole, richiede occasionalmente anche un'altra subordinazione.

Dei bisonti sappiamo che nella stagione in cui le femmine figliano, i maschi, formando attorno ad esse ed ai figli un cordone, fanno la guardia, per difenderle dai lupi e da altri animali predatori. Questo sistema è assai pericoloso pei maschi ma serve alla conservazione della specie. Quando un branco di elefanti esce dalla foresta per andare in cerca d'acqua, prima ne apparisce uno, il quale si guarda attorno per vedere se ci sono pericoli, e quando non ne vede alcuno apposta gli altri del branco in vari punti a fare la guardia: quindi il grosso del branco esce tutto dalla foresta ed entra nell'acqua.

In questo caso i pochi si espongono ad un rischio maggiore, perchè i molti sieno più sicuri. In un grado ancora più elevato troviamo questo medesimo genere di atti in un branco di scimmie, in cui vari membri si mettono d'accordo per difendere o liberare uno dei loro, o compiono ben ordinati la ritirata dal nemico, "le femmine coi piccoli aprendo la via, i vecchi maschi alla retroguardia.... il punto più rischioso„. Per quanto in simili casi, presi ad uno ad uno, la specie non guadagni nulla, perchè la mortalità può essere maggiore di quella che sarebbe stata, pure le giova a lungo andare il dimostrare quell'energia di carattere che può rendere pericoloso l'assalire i suoi membri riuniti in gruppi.

È chiaro dunque, che se con una simile condotta riesce ad una varietà di specie gregaria di conservarsi e di aumentare il numero dei suoi membri, mentre altre varietà, in cui non esiste una subordinazione di sè stessi diretta a tali fini, non vi riescono, quella condotta ottiene una certa sanzione. Essendo la conservazione della specie il fine più elevato, ne risulta che quando una mortalità occasionale d'individui in difesa della specie favorisce questa conservazione in grado maggiore di quello che farebbe il pensare ognuno di essi soltanto al benefizio proprio, ciò che noi riconosciamo come giustizia sub-umana può giustamente avere questa seconda limitazione.

§ 11. — Rimane adesso soltanto da accennare all'ordine di priorità ed all'ambito respettivo di questi principii. La legge di relazione tra la condotta e la conseguenza, che in generale in tutto il regno animale procura la prosperità a quegli individui i quali per la loro struttura sono meglio adatti alle loro condizioni di esistenza, e che sotto il suo aspetto etico si esprime nel principio che ogni individuo deve ricevere il bene ed il male derivanti dalla propria natura, è la legge primaria valevole per tutte le creature ed essa è applicabile a quelle le quali conducono vita solitaria senza altra qualifica che la subordinazione di sè, necessaria alle più elevate fra loro per l'allevamento della prole.

Tra le creature gregarie, e sempre in grado

tanto maggiore quanto più esse cooperano, entra in vigore la legge, seconda in ordine di tempo e di autorità, che quelle azioni le quali permettono all'individuo, in conformità della sua natura, di ottenere benefizi e sfuggire danni, debbono esser limitate per non intralciare azioni simili degli altri individui associati. Siccome l'associazione non può conservarsi senza il rispetto sostanziale, nella media dei casi, di questa legge, così essa diventa imperativa tra le creature per le quali la gregarietà è un benefizio. Ma, evidentemente, questa legge secondaria non è altro che una specificazione di quella forma, che la legge primaria assume nelle condizioni della vita in comune; perchè affermando che in ogni individuo gli atti i quali danno origine al rapporto tra la condotta e le conseguenze debbono essere ristretti nella maniera specificata, si viene tacitamente a riaffermare che questo rapporto debba essere mantenuto negli altri individui, cioè in tutti.

Posteriore d'origine e d'ambito più ristretto, è la terza legge per cui, quando in certe condizioni, il sacrifizio occasionale di alcuni membri della specie fa sì che tutta la specie nel suo complesso prosperi, sorge una sanzione per simili sacrifizi, e conseguentemente resta modificata l'altra legge, la quale vuole che ogni individuo riceva benefizi e danni conformi alla sua natura.

Finalmente conviene osservare che mentre la prima legge è assoluta per gli animali in

generale, e la seconda è assoluta per gli animali gregari, la terza è relativa all'esistenza di nemici tali, che nella lotta contro di loro la specie guadagna più di quello che perde sacrificando alcuni dei suoi membri. Quando però mancano tali nemici, scompare questa limitazione imposta dalla terza legge.

Capitolo III.

Giustizia umana

§ 12. — Il contenuto dell'ultimo capitolo adombra il contenuto di questo. Siccome, sotto il punto di vista dell'evoluzione, la vita umana deve essere considerata come un ulteriore svolgimento della vita sub-umana, ne consegue che sotto questo medesimo punto di vista la giustizia umana dovrà essere un ulteriore svolgimento della giustizia sub-umana. Per ragioni di opportunità le ho trattate qui separatamente, ma la loro natura è essenzialmente la stessa ed entrambe fanno parte di un tutto continuo.

La legge, uniformandosi alla quale si conserva la specie, è per l'uomo, come per tutte le creature inferiori, che tra gli adulti gli individui meglio adatti alle condizioni della loro esistenza prosperino di più, e gli individui meno adatti prosperino meno. Questa legge, allorchè nulla la disturba, produce la sopravvivenza dei più adatti e la propagazione delle varietà più adatte. Qui,

come più sopra, noi vediamo che, considerata eticamente, questa legge implica che ogni individuo debba ricevere i benefizi ed i mali della propria natura e conseguente condotta: a nessuno essendo impedito di ottenere quello che normalmente gli procurano le sue buone azioni, e a nessuno essendo permesso di rigettare sulle spalle d'altri i mali che le sue azioni gli traggono addosso.

A noi non spetta adesso ricercare fino a qual punto quei mali, che naturalmente derivano dalle azioni di un individuo, possano essere volontariamente sopportati da altri. L'azione modificatrice della pietà, della misericordia e della generosità verrà presa in considerazione in seguito nelle parti in cui tratteremo della " Beneficenza negativa „, e della " Beneficenza positiva „. Qui si tratta soltanto della Giustizia pura.

La legge in tal modo originata ed in tal modo eticamente espressa, è appunto ciò che la comune opinione considera come giusto. I comuni dettati e le critiche che ci avviene di udire giornalmente, implicano la percezione che la condotta e le conseguenze non possano andare disgiunte. Quando, di una persona, colpita da una sciagura si dice: " Non può incolparne che sè stesso „, ciò significa che non ci pare sia stata trattata ingiustamente. Allorchè la mancanza di senno o la cattiva condotta di un individuo gli hanno procurato dei guaj, e noi nel giudicarlo diciamo che " s'è fatto il letto e ora bisogna che ci si distenda „, in questo è implicata la convinzione

che tale legame tra la causa e l'effetto sia giusto. E lo stesso per l'osservazione: " Ha avuto quel che si meritava „. Ed una convinzione affine è compresa in certe frasi quando si tratta di effetti buoni invece che cattivi. " Si è meritato la ricompensa. „ " Non ha avuto la ricompensa che si meritava „; osservazioni le quali attestano la consapevolezza che vi debba essere una proporzione tra gli sforzi fatti ed i vantaggi ottenuti, e che la giustizia richieda tale proporzione.

§ 13. — La verità che la giustizia diventa più determinata e sicura a mano a mano che l'organizzazione diviene più elevata, verità che abbiamo già contemplata nel capitolo precedente, si appalesa ancora più chiara quando dalla giustizia sub-umana passiamo a quella umana. Il grado di giustizia ed il grado di organizzazione avanzano di pari passo. Ciò apparisce tanto nella intera razza umana quanto nelle sue varietà superiori poste a confronto colle inferiori.

Abbiamo veduto che una specie elevata di animali si distingue da una specie inferiore in quanto che, nel suo aggregato verificandosi minore la mortalità cagionata da agenti distruttori occasionali, ognuno dei suoi membri seguita in media per maggior tempo a rimanere sottoposto alla relazione esistente normalmente tra la condotta e le conseguenze; e qui noi vediamo che la razza umana, presa in complesso, avendo una mortalità molto minore che quasi tutte le razze inferiori, tiene per solito sottoposti i suoi membri

per periodi di tempo assai più lunghi ai buoni od ai cattivi effetti di una condotta adatta o non adatta. Abbiamo pure veduto che, tra gli animali più elevati, la media della longevità assai maggiore rende possibile alle diversità individuali di palesare i loro effetti per dei periodi più lunghi, donde deriva che le sorti dissimili d'individui diversi sono in maggior grado determinate da quella relazione normale tra la condotta e le conseguenze che costituisce la giustizia. E qui noi vediamo che nell'uman genere le dissimiglianze di facoltà svolgono, in grado ancora maggiore e per periodi di tempo ancora più lunghi, i loro effetti nel recar vantaggio agli individui superiori e svantaggio agli inferiori mediante il continuo rapporto della condotta con le sue conseguenze.

Lo stesso avviene tra le varietà civili dell'uman genere e quelle selvagge. L'ulteriore diminuzione della mortalità implica che è ancora maggiore la proporzione dei membri ai quali arrecan vantaggio le azioni bene adatte e arrecan danno le azioni male adatte. Mentre è pure manifesto che, tanto le maggiori differenze di longevità tra gli individui quanto le maggiori differenze di posizione sociale, implicano che nelle società civili, più che nelle società selvagge, le differenze di potenza e le conseguenti differenze di condotta riescono a cagionare le corrispondenti differenze di risultato, buono o cattivo: la giustizia è maggiore.

§ 14. — Più evidente nella razza umana che in quelle inferiori si palesa il fatto che la gregarietà si stabilisce perchè è vantaggiosa alla varietà in cui sorge; in parte perchè favorisce la sicurezza generale ed in parte perchè facilita il sostentamento. Noi vediamo quindi che il grado di gregarietà è determinato dal grado in cui essa serve in tal modo agli interessi della varietà. Perchè, quando si tratta di una varietà i cui membri vivono di alimenti selvaggi, essi si associano soltanto in piccoli gruppi: la selvaggina e le frutte distribuite sopra un'area vasta possono sostentare solo questi. La maggiore gregarietà sorge allorchè l'agricoltura rende possibile di sostentare un gran numero d'individui sopra una piccola area, e quando il simultaneo svolgimento delle industrie crea molte e svariate cooperazioni.

Arriviamo adesso alla verità, debolmente palese tra gli esseri inferiori e cospicuamente palese tra gli esseri umani, che cioè i vantaggi della cooperazione si ottengono soltanto uniformandosi a certe necessità che l'associazione impone.

I reciproci impedimenti, i quali sorgono facilmente quando molti individui vivendo vicini gli uni agli altri cercano di raggiungere ognuno i propri fini, devono esser tenuti entro tali limiti, da permettere che rimanga un avanzo di vantaggi ottenuti mediante la vita associata. Alcuni tipi di uomini, per esempio gli Abor, conducono vita solitaria, perchè sono talmente ag-

gressivi che non possono vivere insieme. E questo caso estremo dimostra che per quanto, in molti gruppi primitivi, l'antagonismo individuale cagioni spesso contese, pure i gruppi si conservano perchè ai loro membri resta sempre un margine di benefizio comune, principalmente costituito dalla maggior sicurezza. È pure evidente che a mano a mano che si sviluppano le comunità, che diventa più complessa la divisione del lavoro, che si moltiplicano i rapporti, i vantaggi dalla cooperazione non si possono ottenere se non mantenendo sempre meglio quei limiti imposti all'attività di ogni individuo dalle simultanee attività degli altri. Questa verità è illustrata dal fatto che non prosperano o decadono le comunità, in cui le trasgressioni di un numero d'individui a danno degli altri sono tanto frequenti e gravi, da impedire in generale che ognuno respettivamente ottenga i risultati normali delle sue fatiche.

Il bisogno che le attività individuali sieno reciprocamente ristrette, bisogno che come abbiamo veduto, si fa talmente sentire tra certe creature gregarie inferiori, da indurle a punire quegli individui che non sanno restringerle a dovere, essendo poi più imperioso tra gli uomini e più distintamente sentito, produce in essi una abitudine ancora più accentuata a punire i trasgressori. Per quanto nei gruppi primitivi si lasci per solito che l'offeso si vendichi da sè dell'offensore, e per quanto anche nelle società

dell'Europa feudale il difendere ed il far valere i propri diritti fossero in molti casi considerati come cosa che riguardava personalmente l'individuo, pure v'è sempre stata una tal tendenza a percepire sempre più il bisogno dell'ordine interno, ed insieme a questa percezione è cresciuto un tal sentimento di questo bisogno, da far diventare abituale la pratica che la comunità nel suo complesso o gli agenti da lei stabiliti, infliggano le punizioni. E che un sistema di leggi, le quali impongono restrizioni alla condotta o punizioni per chi le viola, sia il naturale prodotto della vita umana continuata in simili condizioni sociali, lo dimostra il fatto che in molte nazioni composte di vari tipi umani, azioni simili, considerate similmente come trasgressioni, sono state similmente proibite.

Da tutto questo ordine di fatti appare manifesta la verità, riconosciuta praticamente se non teoricamente, che ogni individuo dovrà compiere le azioni le quali servono alla conservazione della sua esistenza e riceverne gli effetti normali, sotto quelle restrizioni imposte dal compimento di simili azioni per parte degli altri individui, i quali devono riceverne, come lui, gli effetti normali buoni o cattivi. Ed in modo vago, se non definito, si pensa che ciò costituisca quella che si chiama giustizia.

§ 15. — Abbiamo veduto che tra le creature inferiori gregarie la giustizia, nella sua semplice forma universale, oltre l'esser qualificata dalla

subordinazione di sè stessi a cui son sottoposti i genitori, ed in qualche misura dal costringimento di sè stessi reso necessario dall'associazione, è inoltre in pochi casi qualificata in piccol grado dal parziale o completo sacrifizio d'individui in difesa della specie. E ora, nelle creature gregarie più elevate, noi vediamo che questa ulteriore qualifica della giustizia primitiva prende grandi proporzioni.

Mentre negli esseri inferiori questa ulteriore subordinazione di sè stessi è richiesta soltanto dal bisogno di difendersi da nemici di altre specie, tra gli esseri umani è richiesta anche dal bisogno di difendersi dai nemici della medesima specie. Essendosi sparsi in tutti i luoghi ove esiste nutrimento, ai gruppi d'uomini è accaduto di trovarsi dappertutto a darsi impaccio gli uni cogli altri; e le reciproche inimicizie che ne sono risultate hanno reso i sacrifizi, imposti dalle guerre tra i gruppi, molto maggiori di quelli fatti in difesa dei gruppi contro gli animali inferiori.

È indubitato per la razza umana, come per le razze inferiori, che la distruzione del gruppo o della varietà non implica la distruzione della specie; e ne consegue che quell'obbligo di subordinazione di sè stessi, esistente nell'interesse del gruppo o della varietà, è un obbligo inferiore di grado a quello richiesto dalla cura della prole, che se non fosse adempiuto condurrebbe alla scomparsa della specie; ed è pure inferiore di grado all'obbligo di restringere le azioni

entro i limiti imposti dalle condizioni sociali, che se non fosse compiuto, almeno parzialmente, condurrebbe alla dissoluzione del gruppo. Tuttavia esso deve riguardarsi come un obbligo, in quanto la conservazione della specie dipende dalla conservazione dei singoli gruppi.

Ma la subordinazione in tal modo giustificata, ed in un certo senso resa obbligatoria, si limita a ciò che è richiesto per la guerra difensiva. Solo perchè la conservazione del gruppo nel suo complesso conduce a preservare le vite dei suoi membri e rende loro possibile di conseguire i fini dell'esistenza, v'è ragione di sacrificare alcuni dei suoi membri; e questa ragione scompare quando la guerra è offensiva invece che difensiva.

Si potrebbe, è vero, sostenere che, siccome le guerre offensive iniziano quelle lotte tra i gruppi, le quali finiscono per distruggere i più deboli, esse, col far sì che la terra resti popolata dai più forti, servano all'interesse della razza. Ma anche supponendo che i gruppi conquistati sieno sempre composti di uomini meno adatti, tanto mentalmente quanto fisicamente, alla guerra, (il che non è, perchè trattasi in parte di una questione numerica, ed i gruppi più piccoli potrebbero benissimo esser composti di guerrieri più abili) ci sarebbe sempre la risposta adeguata. Solo durante i primi stadi del progresso umano lo sviluppo della forza, del coraggio e dell'astuzia ha importanza primaria. Quando si

sono formate società abbastanza grandi, e si è prodotta la subordinazione occorrente per organizzarle, acquistano importanza primaria altre e più elevate facoltà; mentre la lotta per l'esistenza, operata colla violenza, non sempre favorisce la sopravvivenza dei più adatti. Il fatto che se non fosse stato un semplice accidente la Persia avrebbe conquistato la Grecia, e l'altro fatto che poco mancò le orde Tartare non schiacciassero la civiltà Europea, mostrano che la guerra offensiva riesce a favorire gli interessi della razza solo quando non esiste la capacità per una elevata vita sociale; e che più si sviluppa questa capacità, più la guerra offensiva tende ad inceppare invece che a favorire il benessere umano. In breve, possiamo dire che lo stadio in cui cominciano ad ammettersi le considerazioni etiche, è quello medesimo in cui la guerra offensiva, che non è in nessun modo certo se favorisca il predominio delle razze adatte ad un'elevata vita sociale, e che certamente cagiona dannose reazioni morali, tanto sui conquistatori che sui conquistati, cessa di esser giustificabile; e solo la guerra difensiva conserva una giustificazione quasi etica.

E qui conviene osservare che la subordinazione di sè stessi, voluta dalla guerra difensiva, ed il bisogno di tale qualifica del principio astratto di giustizia che essa implica, appartengono a quello stato di transizione reso necessario dal conflitto violento dalle razze; e che, tanto la

subordinazione quanto il bisogno di tale qualifica, devono scomparire allorchè si giunge ad uno stato di pace. Vale a dire che tutte le questioni concernenti l'estensione di tali qualifiche appartengono a ciò che noi abbiamo qui designato come etica relativa; mentre non sono riconosciute da quell'etica assoluta la quale tratta dei principî della retta condotta in una società formata di uomini pienamente adatti alla vita sociale.

Su questa distinzione insisto perchè in tutti i capitoli seguenti vedremo che il riconoscerla ci ajuterà a sbrogliare gli intricati problemi dell'etica politica.

Capitolo IV.

Il sentimento della giustizia

§ 16. — L'accettazione della dottrina dell'evoluzione organica determina certi concetti etici. La dottrina implica che in ognuna delle innumerevoli specie di animali, i molteplici organi dei medesimi sono stati dai continui bisogni della vita direttamente o indirettamente modellati in modo da adattarsi ai bisogni stessi. Simultaneamente, per mezzo delle modificazioni nervose, si sono sviluppate le sensazioni, gli istinti, le emozioni e le attitudini intellettuali, che occorrevano per il debito uso di quegli organi. Ciò vediamo nei roditori tenuti in gabbia, i quali esercitano i muscoli delle mascelle ed arrotano gli incisivi inutilmente; nelle creature gregarie, malinconiche quando non possono raggiungere i loro compagni; nei castori che, tenuti rinchiusi, dimostrano la loro passione per la costruzione degli argini e dei ripari, ammonticchiando tutti i fuscelli ed i sassi che trovano.

Questo processo di adattamento mentale è terminato coll'uomo primitivo? Gli esseri umani sono incapaci di modellare progressivamente i loro sentimenti e le loro idee ai sistemi di vita ad essi imposti dallo stato sociale in cui son cresciuti? Dovremo supporre che la natura, la quale li fece adatti alle esigenze della vita selvaggia, non sia stata mutata e non debba esserlo mai dalle esigenze della vita civile? O dovremo supporre che quella natura originaria, colla soppressione di alcune caratteristiche e lo svolgimento di altre, vada a poco a poco avvicinandosi ad una natura la quale trova il proprio ambiente adatto nella società sviluppata, e nelle attività a ciò necessarie, il suo stato normale? Molti sono i credenti nella dottrina della evoluzione, i quali sembrano non aver fede nella continua adattabilità dell'uman genere. Mentre guardano con indifferenza le prove fornite dai raffronti tra le diverse razze umane e tra le medesime razze in epoche diverse, non tengono alcun conto dell'induzione ricavata dai fenomeni dell'esistenza in generale. Ma se v'è abuso del metodo di ragionamento deduttivo, v'è pure abuso del metodo induttivo. Se qualcuno rifiutasse di credere che la luna nuova dopo quindici giorni diventa piena eppoi decresce, e, noncurando le osservazioni accumulate nel passato volesse, prima di crederci, osservare da sè la successione delle fasi, si direbbe che quell'individuo è in modo irragionevole devoto del sistema induttivo.

Ma con lui potrebbero giustamente classificarsi coloro che disprezzando la prova induttiva dell'adattabilità illimitata, fisica e mentale, offertaci generalmente dal regno animale, non vogliono ammettere l'adattabilità della natura umana alla vita sociale finchè non ha avuto luogo l'adattamento: anzi, non vogliono neppure tener conto delle prove le quali dimostrano che quell'adattamento va compiendosi.

Qui noi dobbiamo ammettere che dalla dottrina della evoluzione organica derivi inevitabile la conseguenza che i più alti tipi di esseri umani, non meno che i tipi più bassi, debbano andare modellandosi a quelle esigenze che le circostanze impongono. E dovremo, per implicazione, ammettere inoltre che i mutamenti morali sono tra quelli che in tal modo si operano.

§ 17. — Il fatto che l'aver mangiato troppo di un alimento che piace cagiona indigestione e quindi avversione per quell'alimento, dimostra che nel campo delle sensazioni, l'esperienza stabilisce delle associazioni le quali esercitano un'influenza sulla condotta. E l'altro fatto che la casa in cui è morta una moglie o un bambino, o quella in cui si è sofferta una lunga malattia, diventa talmente associata a dolorosi stati mentali da esser da noi volentieri abbandonata, illustra a sufficenza, nel campo delle emozioni, la maniera in cui le azioni possono esser determinate da legami mentali che si formano nel corso dell'esistenza. Quando le circostanze in cui vive

una specie rendono abituali certe relazioni tra la condotta e le conseguenze, i sentimenti che in corrispondenza vi si associano possono diventare un distintivo della specie stessa. O l'eredità di modificazioni prodotte dall'abitudine, o il maggior numero di sopravviventi individui i quali abbiano strutture nervose che hanno variato in modo adatto, formano gradatamente tendenze direttrici, le quali istigano ad una condotta appropriata e trattengono da quella non appropriata. Il contrasto tra gli uccelli senza timore, che si trovano nelle isole ove l'uomo non ha mai posto piede, e gli uccelli che abbiamo d'attorno, i quali, appena usciti fuori dal nido, palesano la paura dell'uomo, è un esempio di questi adattamenti.

In virtù di questo processo si sono prodotti fino a un certo punto nelle creature inferiori, e si producono maggiormente nell'uomo, i sentimenti conformi alla vita sociale. Le azioni aggressive, mentre sono abitualmente dannose al gruppo in cui avvengono, non di rado sono dannose anche agli individui che le commettono; dappoichè, per quanto con esse si ottengano talora certi piaceri, spesso procurano dolori maggiori dei piaceri. All'inversa, la condotta mantenuta entro i dovuti limiti, non provocando passioni antagonistiche, favorisce l'armonica cooperazione, reca benefizio al gruppo, e per implicazione, giova alla media dei suoi individui. Conseguentemente ne deriva, mantenendosi uguali

le altre condizioni, nei gruppi formati di membri i quali posseggono questo adattamento di natura, una tendenza a sopravvivere e ad allargarsi.

Tra i sentimenti sociali i quali si sviluppano a questo modo, uno dei più importanti è quello della giustizia. Consideriamone più dappresso la natura.

§ 18. — Provatevi a chiudere le narici di un animale e vedrete che farà sforzi frenetici per liberarsi la testa; provatevi a legargli le gambe e vedrete che per sciogliersi farà sforzi ancora più violenti; mettetegli una catena al collo o a una gamba e vedrete che durerà un pezzo a fare dei tentativi per scappare; rinchiudetelo in una gabbia e lo vedrete per lungo tempo inquieto ed agitato. Generalizzando questi esempi, apparirà evidente che più sono eccessivi i freni imposti alle azioni per cui si conserva la vita, e più la resistenza contro di essi è grande. All'inversa, la vivacità colla quale un uccello approfitta della prima occasione per prendere il volo e la gioja del cane quando si trova libero, mostrano quanto sia potente l'amore dell'indipendenza di movimento.

Manifestando nella stessa maniera uguali sentimenti, l'uomo li manifesta poi in altre e più larghe maniere. Lo irritano i freni invisibili quanto i visibili; ed a misura che s'inalza la sua evoluzione, esercitano su di lui un'influenza circostanze ed azioni che in maniera più remota favoriscono od impacciano il conseguimento dei

fini. Un parallelo varrà ad elucidare questa verità. Negli stadi primitivi, l'amore della proprietà si sodisfa soltanto col possesso degli alimenti e del riparo e in seguito, del vestiario; ma poi si sodisfa col possesso delle armi e degli istrumenti che servono ad ottenere tali cose, con quello dei materiali greggi che si adoperano per costruire armi ed istrumenti e per altri scopi; finalmente si sodisfa col possesso della moneta, la quale serve a comprare le dette cose ed altre ancora, col possesso di promesse di pagamento convertibili in moneta, poi con una tratta sopra un banchiere, registrata sopra un libro maestro. Vale a dire che a poco a poco si comincia a trovare piacere in una proprietà sempre più astratta e più remota dalle sodisfazioni materiali. E lo stesso avviene per il sentimento di giustizia. Cominciando colla gioja che si prova nel valersi delle proprie potenze fisiche e nell'ottenere i risultanti benefizi, gioja accompagnata dall'irritazione prodotta da ingerenze estranee e dirette, gradatamente si arriva a corrispondere a relazioni più larghe, eccitate ora dagli incidenti della schiavitù personale, ora da quelli della schiavitù politica, ora dai privilegi di classe, ed ora da piccoli mutamenti politici. Eventualmente questo sentimento, che talvolta nel Negro è così poco sviluppato da far sì ch'egli irrida un compagno liberato perchè non ha un padrone il quale si prenda cura di lui, diventa nell'Inglese sviluppato a tal segno che la più piccola infrazione di

qualche metodo di procedura formale in una riunione pubblica o in Parlamento, infrazione che forse neppure lo riguarda intrinsecamente, lo istiga a fare opposizione violenta, perchè teme che in qualche modo remoto od indiretto ciò possa conferire ad autorità sconosciute un potere il quale forse permetta loro un giorno d'imporre pesi o restrizioni imprevedute.

È chiaro, dunque, che il sentimento egoistico della giustizia è un attributo subjettivo il quale corrisponde a quella esigenza objettiva che costituisce la giustizia, l'esigenza cioè che ogni adulto riceva gli effetti della propria natura e conseguente condotta. Perchè se tutte le facoltà non hanno libertà di esercitarsi, questi effetti non possono essere ottenuti nè sofferti, e se non esiste un sentimento il quale favorisca la conservazione di un campo adatto a questa libertà, il campo sarà invaso ed il libero esercizio delle facoltà sarà impedito.

§ 19. — Mentre in tal modo possiamo comprendere come si svolga il sentimento egoistico della giustizia, molto più difficile è il comprendere come si svolga il sentimento altruistico di essa. Da un lato v'è l'implicazione che il sentimento altruistico della giustizia non può sorgere che nel corso dell'adattamento alla vita sociale. D'altro lato l'implicazione che la vita sociale è resa possibile solo dal mantenimento di quelle eque relazioni sociali che presuppongono il sentimento altruistico di giustizia. Come

possono essere sodisfatte queste reciproche esigenze?

La risposta è che il sentimento altruistico di giustizia non può sorgere senza il concorso di un sentimento che temporaneamente ne tien luogo, e raffrena le azioni ispirate dal puro egoismo. Potremo chiamarlo un sentimento pro-altruistico della giustizia. Questo risulta di vari componenti che successivamente prenderemo in esame.

La prima cosa che trattiene dall'aggressione è, come vediamo in generale tra gli animali, la paura della rappresaglia. Tra le creature della medesima specie, il possesso degli alimenti presi da qualcuna di loro o quello di un buon punto occupato, sono in certo modo garantiti dalla paura che gli altri sentono della vendetta che si trarrebbero addosso se tentassero di portarglielo via; e tra gli uomini, specialmente nei primi stadi della vita sociale, è principalmente quella paura che assicura ad ogni individuo libero campo per spiegare le proprie attività e godimento esclusivo di ciò che esse gli arrecano.

Altro freno è la paura della eventuale disapprovazione dei membri del gruppo disinteressati nella faccenda. Per quanto nell'espulsione dal branco di un elefante " mariuolo „, o nell'uccisione che avviéne tra le cornacchie e le cicogne di un membro colpevole del branco, noi vediamo che anche tra gli animali gli individui sono sottoposti a subire gli effetti di una opinione

pubblica contraria, nonostante è poco probabile che tra essi la tema dell'avversione generale trattenga dal malfare a danno degli altri. Ma nel genere umano, " che riflette al prima e al poi „ ed in grandissima misura, il pensiero della disapprovazione sociale è per solito un freno addizionale alla cattiva condotta di un uomo verso un altro.

A questi sentimenti i quali cominciano a manifestarsi prima che sia sorta qualsiasi organizzazione sociale, sono da aggiungersi quelli che nascono dopo che si è stabilita l'autorità politica. Quando un capo fortunato ed abile in guerra ha acquistato permanente autorità, standogli a cuore la conservazione di questa, nasce in lui il desiderio d'impedire le trasgressioni tra i membri del suo popolo, perchè le discordie che ne derivano indeboliscono la tribù. I diritti di vendetta personale e, come nei tempi feudali, di guerra privata, vengon ristretti; e simultaneamente crescono le proibizioni degli atti che vi davano occasione. La paura delle punizioni che s'infliggono a chi trasgredisce vengono a costituire un altro freno.

Il culto degli antenati in generale, diventando mano a mano che si svolge la società, una propiziazione speciale dello spirito del capo defunto, eppoi di quella del re defunto, conferisce alle ingiunzioni da lui dettate in vita un carattere sempre più sacro; e quando, stabilitosi il culto, egli diventa un Dio, le sue ingiunzioni diventano

comandi divini accompagnati da terribili punizioni per chi osa violarli.

Queste quattro specie di timore cooperano. La paura della rappresaglia, quella della riprovazione pubblica, quella delle punizioni legali e quella della vendetta divina, unite in varie proporzioni, formano un insieme di sentimenti il quale raffrena la tendenza primitiva a conseguire i fini desiderati senza considerazione alcuna per gli interessi dei propri simili. Per quanto non contenga niente del sentimento altruistico di giustizia, propriamente detto, questo sentimento pro-altruistico di giustizia serve temporaneamente a generare il rispetto pei reciproci diritti ed a rendere in tal modo possibile la cooperazione sociale.

§ 20. — Tra le creature le quali diventano gregarie v'è tendenza alla simpatia in grado proporzionato alla loro intelligenza. Non già che la risultante tendenza simpatica appartenga esclusivamente e neppur principalmente a quella categoria che tali parole d'ordinario significano; perchè in alcuni individui v'è poco più che simpatia nella paura, ed in altri poco più che simpatia nella ferocia. Abbiamo soltanto voluto dire che nelle creature gregarie un sentimento manifestatosi in una di loro risveglia facilmente in altre sentimenti affini, e ciò in proporzione dell'intelligenza che posseggono queste ultime per apprezzare i segni di tale sentimento. In due capitoli dei *Principii di psicologia* — "Socie-

volezza e simpatia „ e " Sentimenti altruistici „ — ho cercato di dimostrare come nasca in generale la simpatia e come eventualmente si produca quella altruistica.

Da ciò risulta dunque, che essendosi mantenuto tra gli uomini, coll'aiuto del sentimento pro-altruistico di giustizia, lo stato di associazione, sono state pure mantenute le condizioni nelle quali il sentimento altruistico della giustizia stessa può svolgersi. In un gruppo permanente avvengono, di generazione in generazione, incidenti i quali simultaneamente eccitano nei suoi membri manifestazioni di emozioni congeneri: per esempio allegria per le vittorie e i pericoli scampati, gioia per aver catturato tutti insieme la preda, per avere scoperto abbondanza di alimenti selvatici; come pure, lamentazioni per le sconfitte, per la scarsità di cibo, pei rigori della stagione, ecc. Ed a questi maggiori piaceri e dolori provati in comune da tutti, ed espressi in maniera che ognuno vede negli altri i segni di sentimenti uguali a quelli che prova lui, e che manifesta lui, conviene aggiungere i piaceri ed i dolori più lievi che giornalmente risultano dal fare insieme i pasti, i giuochi, i passatempi e dalle frequenti occasioni in cui avverse circostanze arrecano danno contemporaneamente a varie persone. Così viene alimentata quella simpatia destinata a render possibile il sentimento altruistico di giustizia.

Ma il sentimento altruistico di giustizia pren-

de lentamente forma elevata, in parte perchè il suo componente primario non arriva ad uno sviluppo elevato se non in una fase di progresso assai tarda, in parte perchè è relativamente complesso, ed in parte perchè implica una larghezza d'immaginazione che non è possibile nelle intelligenze basse. Prendiamo ad osservare ad una ad una queste ragioni.

Ogni sentimento altruistico presuppone che si sia provato il corrispondente sentimento egoistico. Come, finchè non è stato sentito il dolore, non si può simpatizzare con chi soffre, e come chi non ha orecchio per la musica non può dividere il piacere che essa procura agli altri; così il sentimento altruistico della giustizia non può sorgere finchè non è sorto il sentimento egoistico della medesima. E perciò quando questo non siasi svolto in grado considerevole, o sia stato represso da una vita sociale d'ordine avverso, il sentimento altruistico di giustizia rimane allo stato rudimentale.

La complessità del sentimento si fa manifesta allorchè prendiamo ad osservare che esso non riguarda soltanto piaceri e dolori concreti, ma principalmente invece alcune di quelle circostanze che permettono di ottenere i piaceri e di prevenire od evitare i dolori. Dappoichè il sentimento egoistico di giustizia si sodisfa col mantenimento di quelle condizioni, che permettono di conseguire senza impedimento le sodisfazioni, e s'irrita quando quelle condizioni vengono

disturbate, ne risulta che, per essere eccitato, il sentimento altruistico di giustizia ha bisogno non solo delle idee di quelle sodisfazioni, ma anche delle idee di quelle condizioni che in un caso son conservate e nell'altro disturbate o interrotte.

È perciò evidente che la potenza di rappresentazione mentale, per essere capace di questo sentimento in forma sviluppata, dovrà essere relativamente grande. Quando i sentimenti coi quali dovrà esservi simpatia saranno semplici piaceri o dolori, potranno occasionalmente manifestarli gli animali gregari più elevati; essi sentono ogni tanto, come le creature umane, la pietà e la generosità. Ma il concepire simultaneamente, non solo i sentimenti che si producono in un altro, ma anche quel complesso di atti e di relazioni compresi nella produzione di tali sentimenti, presuppone una accumulazione contemporanea di elementi molteplici nel pensiero, cosa che una creatura inferiore non è capace di fare. E quando arriviamo a quelle forme più astratte del sentimento di giustizia le quali riguardano gli ordinamenti pubblici, noi vediamo che solo le più alte varietà d'uomini sono capaci di concepire quale sarà col tempo l'influenza che eserciteranno sul loro campo d'azione le buone o cattive leggi od istituzioni, e di concepirlo in modo tanto chiaro da esser istigati a sostenerle o ad avversarle. Solo tra quegli uomini, dunque, sorge in tali condizioni quel sentimento

simpatico di giustizia, il quale li anima a difendere gli interessi politici dei loro concittadini.

Esiste, s' intende, uno stretto legame tra il sentimento di giustizia ed il tipo sociale. Il militarismo predominante, colla forma coercitiva di organamento che implica tanto nel corpo combattente quanto nella società da cui questo è mantenuto, non offre campo al sentimento egoistico della giustizia, anzi lo calpesta continuamente; e al tempo stesso le simpatie, le quali danno origine al sentimento altruistico della giustizia, sono continuamente soffocate dalle attività militanti. D'altro lato a mano a mano che al regime di *status* si sostituisce il regime di contratto, o in altri termini a misura che la cooperazione volontaria, che distingue il tipo di società industriale, diventa più generale di quella cooperarazione obbligatoria, che distingue il tipo di società militante, le attività individuali diventano più libere, e viene incoraggiato quel sentimento di sodisfazione che prova l'uomo allorchè ha dinanzi a sè un campo ove esercitarle. Simultaneamente, si fanno più rare le occasioni di reprimere la simpatia. E perciò, finchè durano le fasi guerresche della vita sociale, il sentimento di giustizia retrocede, mentre avanza nelle fasi pacifiche, per raggiungere il suo pieno sviluppo soltanto nello stato di pace permanente. [1]

[1] In alcuni luoghi la pace permanente esiste, e dove esiste il sentimento di giustizia è eccezionalmente forte e vivo. Son lieto che mi si presenti una nuova occasione

per accennare che tra gli uomini chiamati non civili, ve ne sono alcuni i quali si distinguono per la mancanza assoluta di attività belligere, e che per il loro carattere fanno vergogna ai popoli così detti civili. Nelle "*Istituzioni politiche*„ §§ 437, 574, ho portato otto esempi di questa connessione di fatti, scelti tra razze di tipo diverso.

Capitolo V.

L'idea di giustizia

§ 21. — Nel trattare del sentimento di giustizia abbiamo spianato la via a trattare dell'idea di giustizia. Per quanto le due cose sieno tra loro strettamente legate, si possono peraltro distinguere chiaramente.

Un individuo a cui sia caduto il portamonete di tasca, e che voltandosi s'accorge che un altro l'ha raccolto e non glielo vuol rendere, entra in collera. Se i commestibili mandati a casa sua da un bottegaio non sono quelli che l'individuo ha comprati, egli protesta contro la frode. Se qualcuno mentre egli si assenta per un istante, usurpa al teatro il suo posto distinto, sente di ricevere un torto. Si lagna se il rumore che fanno i polli del suo vicino gli dà noia. E intanto simpatizza coll'indignazione di un amico il quale sia stato trascinato da false informazioni a partecipare ad un'impresa disastrosa, o che

avendo intentato una lite non ha potuto ottenere giustizia per un errore di procedura. Ma per quanto in simili casi resti offeso il suo sentimento di giustizia, non gli riuscirà forse di distinguere il tratto essenziale che in ciascun caso cagiona l'offesa. In lui potrà esser pienamente determinato il sentimento di giustizia, mentre ne resta vaga l'idea.

Questa relazione tra il sentimento e l'idea si capisce. Tra gli uomini, i modi di nuocere gli uni agli altri diventano nel loro genere più intricati, a mano a mano che la società si fa più complessa; e prima che l'analisi renda chiara la distinzione essenziale tra gli atti legittimi e gli atti illegittimi, bisogna che quei modi di nuocere sieno stati esperimentati, nelle loro forme svariate, di generazione in generazione.

Emerge e diventa definita nel corso di quelle esperienze l'idea che le azioni si possono compiere fino a un certo punto senza cagionare risentimento negli altri, ma che spinte più oltre esse risvegliano quel risentimento. Tali esperienze si accumulano; e gradatamente, insieme alla repugnanza per gli atti i quali producono un dolore eccitante alla reazione, sorge il concetto di un limite ad ogni specie di attività, entro il quale v'è libertà di operare. Ma poichè le specie di attività son molte e diventano sempre più svariate a misura che si sviluppa la vita sociale, bisogna che scorra molto tempo prima che

si possa concepire la natura generale del limite comune a tutti i casi. [1]

Convien riconoscere un'altra ragione per questa lentezza di sviluppo. In media, le idee come i sentimenti debbono adattarsi allo stato sociale. E perciò, essendo stata la guerra frequente o abituale in quasi tutte le società, quelle idee esistenti sono state continuamente confuse dai bisogni contradittori d'amistà interna o di amicizia esterna.

§ 22. — Abbiamo già dimostrato ad evidenza che l'idea di giustizia, o almeno l'idea umana di giustizia contiene due elementi: da un lato l'elemento positivo, implicato dal riconoscere ogni individuo i suoi diritti al libero svolgimento delle proprie attività ed ai benefizi che gli arrecano; dall'altro lato abbiamo l'elemento negativo, im-

---

[1] La genesi dell'idea dei limiti semplici alle azioni semplici ci vien dimostrata dagli animali intelligenti, e serve ad elucidare il processo nel caso di azioni più complesse e di limiti meno palesi.

Intendo alludere ai cani di Costantinopoli, nei quali, se non tra gli individui, certo tra i gruppi di individui, si affermano tacitamente dei diritti e delle pene per chi li viola. Il Maggiore E. C. Johnson, nella sua opera intitolata *On the Track of the Crescent*, ha confermato di recente questo fatto in modo sorprendente. Egli dice (pp. 58-59): "Una sera passeggiavo per le vie di Costantinopoli in compagnia di un ufficiale Inglese, di gendarmeria; a un tratto si avvicinò una cagna e gli leccò la mano..... Ci tenne dietro per un certo tratto, eppoi si fermò in mezzo alla strada. Dimenava la coda e ci guardava ansiosa, ma non si mosse più, neppur quando noi la chiamammo. Poche sere dopo.... la stessa cagna.... mi riconobbe.... e mi tenne dietro fino al limite del quartiere „.

plicato dalla consapevolezza dei limiti che impone la presenza d'altri uomini i quali hanno gli stessi diritti. In questi due componenti, richiamano specialmente l'attenzione due caratteristiche opposte.

L'ineguaglianza è l'idea primordiale che si presenta alla mente; perchè se il principio è che ognuno debba ricevere i benefizi ed i danni dovuti alla sua natura e conseguente condotta, allora, siccome gli uomini son dotati di potenze diverse, debbono esservi delle differenze negli effetti della loro condotta. E ciò implica quantità ineguali di benefizi.

Le reciproche limitazioni imposte alle azioni umane presentano alla mente un' idea opposta. Vedendo che se ogni individuo cerca raggiungere i suoi fini senza preoccuparsi dei diritti del suo vicino, nascono necessariamente delle contese, sorge la consapevolezza dei limiti che conviene imporre alle azioni di ognuno per evitare le dette contese. L'esperienza dimostra che quei limiti sono in media gli stessi per tutti; ed il pensiero che ne risulta di sfere di azione limitate l'una dall'altra, racchiude il concetto dell'eguaglianza.

Gli apprezzamenti male equilibrati di questi due fattori della giustizia umana, conducono a teorie morali e sociali divergenti, e di queste adesso ci occuperemo.

§ 23. — Alcuni, tra gli uomini più rozzi, fanno apprezzamenti non certo più elevati di

quelli che vediamo fare agli animali inferiori gregari. I più forti s'impadroniscono di ciò che ad essi piace togliendolo ai più deboli e senza risvegliare la riprovazione generale, come avviene tra i Dogrib; mentre altrove vien praticato e tacitamente approvato qualcosa di simile al comunismo, come tra i Fuegiani.

Ma dove la guerra abituale ha sviluppato l'organamento politico, comincia a predominare l'idea della ineguaglianza. Se non tra i vinti, i quali son fatti schiavi, tra i vincitori, i quali naturalmente sono persuasi che ciò che favorisce il loro interesse sia appunto ciò che *deve* essere, è alimentato, nel concetto della giustizia, questo elemento il quale implica che la superiorità debba conseguire i benefizi della superiorità.

Per quanto i dialoghi Platonici non ci dieno la misura delle opinioni dei Greci, pure potremo da essi argomentare quali fossero in generale le loro credenze. Glauco, rendendo conto di una opinione corrente, dice:

"Questa, a quanto affermano, è l'origine e la natura della giustizia; c'è un mezzo termine o compromesso tra il meglio, che consiste nel non fare e nel non sopportare ingiustizie, ed il peggio, che consiste nel soffrire senza aver la potenza della rappresaglia; e la giustizia essendo tra le due cose il mezzo termine, è tollerata non come un bene ma come il male minore". E subito dopo dice "che gli uomini sono soltanto dalla forza della legge condotti sulla via della giustizia".

In questo brano molto significativo convien notare varie cose. Prima si riconosce il fatto, più sopra accennato, che negli stadi primitivi la pratica della giustizia viene iniziata dal timore della rappresaglia, e dalla convinzione, ispirata dall'esperienza che, tutto considerato, sia desiderabile evitare l'aggressione, e rispettare i limiti implicati dal compromesso: non v'è idea che l'aggressione sia cosa intrinsecamente cattiva, ma soltanto un'imprudenza. Inoltre il limite imposto alle azioni di ognuno, chiamato " mezzo termine o compromesso, „ ed il rispetto per ciò che vien denominato " la via della giustizia „ dicesi che venga stabilito soltanto dalla " forza della legge „. La legge non è considerata come un'espressione di quella giustizia che anche in altro modo si palesa, ma come in sè stessa sorgente della giustizia; e da ciò risulta il significato di una proposizione precedente, quella cioè che è giusto obbedire alla legge. Terzo, abbiamo l'implicazione che se non fosse per la rappresaglia e per le punizioni legali, i più forti potrebbero convenientemente approfittare dei più deboli; troviamo quasi espressa la credenza che la superiorità debba ottenere tutti i vantaggi che riesce ad accaparrarsi: l'idea d'ineguaglianza occupa un posto cospicuo, mentre quella di eguaglianza non apparisce in modo definito.

Non è facile capire quale fosse su questo argomento l'opinione di Platone o piuttosto di Socrate. Le idee greche su molte materie non

avevan ancora raggiunto lo stadio di determinatezza, ed in tutti i dialoghi il pensiero è confuso. La giustizia che in alcuni punti significa onestà, è in altri equivalente di virtù in generale, e talora, come troviamo nel sommario di Jowett, è considerata come " ordine universale o benessere, prima nello Stato e secondariamente nell'individuo „. Quest'ultima, che è la conclusione finale, implica predominio stabilito di una classe governante e soggezione del rimanente. La giustizia consiste "nel fare ognuna delle tre classi quello che le spetta „, legnajuolo, calzolajo, e che so io, " occupandosi del proprio mestiere senza ingerirsi di quello degli altri „, ed obbedendo tutti a quella classe a cui spetta governare.[1] Così l'idea di giustizia si svolge dall'idea d'ineguaglianza. Per quanto vi sia qualche riconoscimento dell'uguaglianza nelle posi-

[1] In un'altra pagina troviamo un esempio tipico del ragionamento Socratico. È ritenuto " principio giusto che gl'individui non debbano prendere quello che appartiene ad altri, nè esser privati di ciò che loro appartiene.„ Da questo s'inferisce che la giustizia consiste nell'avere e fare quello che è proprio di un uomo; poi viene un'altra inferenza, quella cioè che per un uomo è cosa ingiusta l'assumere l'occupazione di un altro, ed " uscire a forza „ da una classe per entrare in un'altra. Qui dunque, perchè la proprietà di un uomo e la sua occupazione son detti *suoi*, si trae la stessa conclusione relativamente alle due cose. Abbiamo due errori: uno che l'uomo possa " possedere „ un mestiere come possiede un vestito e l'altra che non dovendo egli esser *privato* del vestito, debba essere *immobilizzato* nel mestiere. Nei dialoghi Platonici si riscontrano dapperiutto errori di questa specie, cagionati dal confondere le parole con le cose, l'unità di nome coll'unità di natura.

zioni e nei diritti tra individui della medesima classe, pure dai regolamenti relativi alla comunanza delle mogli ecc., nella classe dei reggitori si palesa dichiarato il fine di stabilire, anche entro quella classe, privilegi ineguali a benefizio del superiore.

Che l'idea della giustizia avesse tra i Greci questo carattere generale, lo dimostra inoltre il fatto che questa idea ricorre in Aristotile. Nel capitolo V della sua *Politica* egli conclude dicendo che la relazione tra padrone e schiavo è giusta quanto vantaggiosa.

Ma osserveremo adesso che sebbene nel concetto Greco della giustizia predomini l'idea d'ineguaglianza, mentre resta nell'ombra quella di eguaglianza, l'ineguaglianza si riferisce non al conseguimento naturale di maggiori ricompense pei meriti maggiori, ma bensì al riparto artificiale di maggiori ricompense al merito maggiore. È una ineguaglianza stabilita principalmente dall'autorità. Le gradazioni dell' organamento civile hanno natura uguale a quelle dell'organamento militare; la reggimentazione li compenetra ambedue e l'idea di giustizia è conforme alle caratteristiche della struttura sociale.

E questa è l'idea di giustizia propria del tipo militante in generale, come nelle epoche posteriori torna a dimostrarlo la storia di tutta Europa. Basterà accennare che insieme alle diverse posizioni e privilegi stabiliti dalla legge per i diversi ceti, vi furono, secondo il ceto dell'offeso,

gradazioni nella somma pagata per comporre i delitti. Che la nozione di giustizia fosse completamente determinata da quella delle ineguaglianze, che si riteneva giusto esistessero, ce lo dimostra la condanna dei servi i quali fuggivano nelle città e che dicevasi si sottraessero "ingiustamente „ al dominio dei loro signori.

Così, com'era da attendersi, troviamo che mentre ferve vivacissima tra le società la lotta per l'esistenza, il riconoscimento del fattore primario nella giustizia, comune all'esistenza in generale, umana e sub-umana, è molto imperfettamente qualificato dal riconoscimento del fattore secondario. Quello che nel concetto della giustizia possiamo considerare come elemento subumano è ben poco mitigato dall'elemento umano.

§ 24. — Tutti i movimenti sono ritmici e tra gli altri lo sono quelli sociali, con le dottrine che li accompagnano. Dopo quel concetto di giustizia in cui predomina indebitamente l'idea di ineguaglianza, viene un concetto in cui indebitamente predomina quella di eguaglianza.

Un esempio recente di simili reazioni ce l'offre la teoria etica di Bentham. Come lo dimostra il seguente brano tolto dell' *Utilitarianism* di Mill (pag. 91), l'idea d'ineguaglianza qui scompare assolutamente:

"Il principio della Maggior Felicità è una pura formola verbale senza significato razionale, qualora la felicità di una persona, supposta uguale di grado e tenuto il debito conto del genere,

non venga stimata del preciso valore di quella di un'altra. Quelle condizioni essendo adempiute, il detto di Bentham che " ognuno deve contare per uno, e nessuno per più di uno „, potrebbe scriversi sotto il principio di utilità a guisa di commento esplicativo.

Per quanto Bentham ponga in ridicolo che noi prendiamo a guida la giustizia, dicendo che mentre la felicità è un fine intelligibile a tutti, la giustizia è un fine relativamente incomprensibile: pure egli tacitamente afferma che il suo principio " tutti devon contare per uno e nessuno per più di uno „, è giusto: perchè altrimenti egli sarebbe costretto ad ammettere che è ingiusto, e noi non possiamo supporre che lo farebbe. La sua dottrina implica dunque che giustizia significa uguale distribuzione dei benefizi, materiali e immateriali, che le attività umane arrecano. Non si riconosce alcuna convenienza d'ineguaglianze nella parte di felicità che spetta agli uomini, derivanti da ineguaglianze esistenti nelle loro facoltà o nei loro caratteri.

Questa è la teoria che il Comunismo vorrebbe mettere in pratica. Da un tale che lo conosce personalmente ho appreso che il Principe Krapotkin biasima i socialisti Inglesi perchè non propongono di applicare la regola popolarmente espressa colle parole " dividere e dividere ugualmente „.

In un periodico recente il Laveleye riassunse così il principio comunista: " Che l'individuo

lavori a benefizio dello Stato, al quale consegni il prodotto delle sue fatiche perchè lo divida egualmente tra tutti. Nella Utopia comunista descritta nel *Looking Backward* del Bellamy, si ritiene che ognuno " debba fare lo stesso sforzo „, e che se collo stesso sforzo, fisico o mentale un individuo produce il doppio di un altro, non debba trar vantaggio da questa differenza. La gente intellettualmente o fisicamente debole dovrà star bene come tutti gli altri: essendo con ciò affermato che il *regime* esistente consiste " nel defraudare la classe incapace del suo legittimo diritto, col lasciarla non provvista „.

Viene in tal modo assolutamente negato il principio d'ineguaglianza: si ritiene essere ingiusto che la superiorità di natura arrechi superiorità di effetti o almeno superiorità di risultati materiali; e siccome sembra non si sia fatta distinzione, nè rispetto alle qualità fisiche nè rispetto alle qualità intellettuali o morali, ciò implica non solo che i forti e i deboli debbono stare ugualmente bene, ma che gli sciocchi ed i savi, gli uomini di merito e quelli senza merito, gli abjetti e la gente nobile debbano fare lo stesso. Se, a seconda di questo concetto di giustizia, i difetti di natura fisici o intellettuali, non devono contar nulla, non dovranno contar neppure quelli morali perchè tutti del pari sono originariamente ereditati. E qui vediamo pure soppressa deliberatamente quella distinzione cardinale tra l'etica della famiglia e l'etica dello Stato, sulla quale

abbiamo insistito in principio: soppressione, che come vedemmo, produce col tempo decadimento e scomparsa della specie o varietà in cui si verifica.

§ 25. — Dopo avere esaminato queste divergenti nozioni della giustizia, nelle quali le idee d'ineguaglianza e d'eguaglianza reciprocamente si escludono, o quasi, siamo adesso preparati a formulare un vero concetto della giustizia.

In altri rami del pensiero m'è avvenuto di dimostrare che il giusto modo di vedere si ottiene coordinando le non giuste dottrine che si contendono il campo. Così, la teoria mentale dell'associazione si armonizza colla teoria trascendentale, osservando che, quando agli effetti delle esperienze individuali si uniscono quelli ereditati di esperienze provate da tutti gli antenati, i due aspetti diventano uno solo. Così pure, quando si riconosce che essendosi di generazione in generazione modellati i sentimenti in modo da armonizzare coi bisogni, ciò ha prodotto una natura morale adattata, ne risulta una riconciliazione della teoria dell'espediente nella morale colla teoria intuitiva. E noi vediamo che una simile correzione mutua ha luogo riguardo al componente più speciale dell'etica di cui stiamo trattando.

Perchè, se ognuno di questi opposti concetti di giustizia è accettato come in parte vero, ed è completato coll'altro, ne risulta quel concetto di giustizia che sorge nel contemplare le leggi della vita nello stato sociale. L'eguaglianza concerne

quelle sfere di azione mutuamente limitate e che fa d'uopo rispettare affinchè gli uomini possano cooperare armonicamente. L'ineguaglianza concerne gli effetti che ognuno può conseguire compiendo le azioni sue entro i limiti dovuti. Non esiste alcuna contradizione allorchè l'idea di eguaglianza si applichi ai limiti, e quella di ineguaglianza ai benefizi. All'inversa entrambe possono essere, anzi debbono essere, simultaneamente affermate.

Altre ingiunzioni che l'etica avrebbe da stabilire, non riguardano il nostro argomento. Ci sono le esigenze imposte a sè stessi e le limitazioni della condotta privata, le quali formano la grande divisione dell'etica trattata nella Parte III; e ci sono le esigenze ed i freni compresi nella Beneficenza Negativa e nella Beneficenza Positiva, di cui tratteremo in appresso e che sono ad un tempo imposti da noi stessi ed in certa misura dall'opinione pubblica. Ma qui abbiamo che fare soltanto con quei diritti e quei limiti che occorre rispettare in quanto sono condizioni di una cooperazione armonica, e che solo debbono essere imposti dallo Stato.

§ 26. — Non si può pretendere che venga unanimamente accettata un'idea di giustizia così definita. È un'idea adatta ad uno stato finale e non può esser accolta altro che parzialmente negli stati di transizione; perchè le idee dominanti devono in media esser conformi alle istituzioni ed alle attività esistenti.

I due tipi essenzialmente diversi di organamento sociale, quello militante e quello industriale, fondati rispettivamente sullo *status* e sul contratto, hanno, come abbiamo veduto più sopra, sentimenti e credenze adatti a ciascuno di essi; e quei sentimenti e credenze miste, acconce ai tipi intermedi, devono continuamente mutare giusta la proporzione in cui in questi si combinano l'uno e l'altro tipo. Come ho dimostrato altrove[1] durante i trenta o piuttosto i quaranta anni di pace, ed il conseguente indebolimento dell'organizzazione militare, l'idea di giustizia divenne più chiara; i regolamenti coercitivi si rallentarono ed ogni individuo fu lasciato più libero di far di sè il meglio che poteva. Ma d'allora in poi, col nuovo sviluppo del militarismo sono rimasti annullati quei mutamenti, ed insieme ad aumenti nominali di libertà sono avvenute vere e proprie diminuzioni risultanti da accresciute restrizioni ed imposizioni.

Lo spirito di reggimentazione, proprio del tipo militante, ha compenetrato tutta l'amministrazione della vita civile. Quell'esercito di lavoratori, col loro compito assegnato e la loro parte stabilita di utili, a cui mira conscio od inconscio il socialismo, presenta nella vita civile le stesse caratteristiche di un esercito di soldati con doveri prescritti e razioni fisse nella vita

---

[1] *Principî di Sociologia*, § 263-67; *Istituzioni politiche*, § 573-74 e 559.

militare; ed ogni atto del Parlamento il quale tolga i denari all'individuo per un fine pubblico, conferendo all'individuo stesso benefizi pubblici, tende ad assimilare i due tipi di vita. In Germania più che altrove si palesa questa affinità. In quel paese, ove il militarismo è più accentuato ed ove è più elaborato il sistema per regolare la vita dei cittadini, il socialismo ha raggiunto maggiore sviluppo; ed il capo del sistema militare Germanico è stato il primo a proporre dei regolamenti reggimentali per le classi operaie di tutta Europa.

La simpatia, che nella generazione passata andava prendendo forma di giustizia, ricade adesso in quella di generosità; e la generosità si esercita infliggendo l'ingiustizia. La legislazione al giorno d'oggi si mostra poco ansiosa di procurare che ognuno abbia ciò che gli appartiene ma ansiosissima di fargli avere ciò che appartiene a qualcun'altro. Perchè, mentre non si fa in Inghilterra alcuno sforzo per riformare l'amministrazione giudiziaria in maniera che ogni individuo possa ottenere e godere ciò che ha guadagnato, si fanno sforzi grandissimi per procurare a lui e ad altri benefizi che non hanno guadagnati. Insieme a quello sciagurato *laissez-faire* il quale assiste tranquillo allo spettacolo d'uomini che si rovinano nel cercare di far valere colla forza della legge i loro giusti diritti, vediamo spiegare grande attività nel provveder loro, a spese d'altri uomini, la lettura gratuita dei romanzi!

Capitolo VI.

La formula della giustizia

§ 27. — Dopo aver delineato l'evoluzione della giustizia nella sua forma semplice, considerata obbiettivamente come condizione per conservar la vita; dopo aver veduto come la giustizia considerata a quel modo giunga poi ad esser qualificata da un nuovo fattore quando la vita è gregaria, e più specialmente nella razza umana; e dopo aver osservato i corrispondenti prodotti subjettivi — il sentimento della giustizia e l'idea della giustizia — sviluppatisi per adattamento a quella condizione; ci troviamo adesso preparati a dar forma definita alla conclusione a cui siamo giunti. Si tratta soltanto di trovare un'espressione esatta per il compromesso descritto nell'ultimo capitolo.

La formula dovrà riunire in sè un elemento positivo ed un elemento negativo. Dovrà esser positiva in quanto che afferma che se ogni individuo ha da ricevere e soffrire i buoni e cattivi

effetti delle sue azioni, gli deve esser permesso di agire. E dovrà esser negativa in quanto che, affermando ciò di tutti, implica che ad ognuno sia permesso di agire solo entro i limiti imposti dalla presenza degli altri, i quali hanno lo stesso diritto di agire. Evidentemente l'elemento positivo è quello che esprime un pre-requisito della vita in generale, e l'elemento negativo è quello che qualifica questo pre-requisito nel modo richiesto, allorchè, in vece di una vita che scorre sola, abbiamo molte vite le quali scorrono insieme.

Dunque, ciò che noi dobbiamo esprimere in modo esatto, è la libertà di ognuno limitata soltanto da uguali libertà degli altri. E lo faremo dicendo: — Ogni uomo è libero di fare quello che vuole, purchè non leda l'uguale libertà di nessun altro uomo.

§ 28. — Dobbiamo guardarci da un possibile malinteso. Vi sono atti di aggressione che si presume la formula sia intesa ad escludere, e che apparentemente essa non esclude. Si potrebbe dire che se *A* colpisce *B*, allora, finchè a *B* non viene impedito di colpire alla sua volta *A*, nessuno dei due può vantare maggior libertà dell'altro; o si potrebbe dire che se *A* si è permesso di violare la proprietà di *B*, la condizione voluta dalla formula è rispettata finchè a *B* sarà permesso di violare la proprietà di *A*. Con tali interpretazioni, peraltro, si fraintende il significato essenziale della formula stessa, e ce ne accorgeremo subito risalendo alla sua origine.

La verità da esprimersi è che ognuno, nel compiere le azioni che costituiscono a un dato momento la sua vita, e che conducono alla susseguente conservazione di quella vita stessa, non debba trovare altri ostacoli che il compimento da parte degli altri di quelle azioni affini, le quali servono a conservare le loro vite. Tale verità non ammette una maggiore ingerenza nella vita degli altri, commessa col pretesto che una uguale e corrispondente ingerenza possa bilanciarla. Una tale interpretazione della formula implicherebbe maggiori deduzioni, dalle vite di ognuno e di tutti, di quelle che necessariamente impone lo stato di associazione, ed in tal modo evidentemente si perverte il suo significato.

Se ricordiamo, che per quanto la maggior somma di felicità non sia il fine immediato, pure è certo il fine remoto, vedremo chiaramente che la sfera entro cui ognuno può cercare di conseguirla ha un limite, al di là del quale trovansi le sfere d'azione, ugualmente limitate, dei suoi vicini; e vedremo anche che egli non può invadere la sfera del suo vicino alla condizione che questi possa invadere alla sua volta quella di lui. Invece di giustificare l'aggressione e la contro aggressione la formula intende a fissare un confine che non deve essere oltrepassato nè da una parte nè dall'altra.

§ 29. — I fatti del progresso sociale ci offrono un commento istruttivo a questo malinteso ed a questa rettifica; perchè dimostrano che, riguardo

alla giustizia, si è passati dalla interpretazione inesatta a quella esatta.

Nei primi stadi troviamo abituali l'aggressione e la contro aggressione, ora tra le società ed ora tra gli individui. Le tribù vicine lottano disputandosi i confini dei loro territori e violandoli ora da una parte ed ora dall'altra; ed altre lotte avvengono pel bisogno che la mortalità sofferta sia seguita dalla mortalità inflitta. In tali atti di vendetta e contro vendetta si manifesta un vago riconoscimento dell'uguaglianza dei diritti. Ciò tende al riconoscimento di limiti definiti, tanto rispetto al territorio quanto allo spargimento di sangue; talchè in alcuni casi si mantiene l'equilibrio nel numero delle morti da ambo i lati.

Mentre cresce il concetto della giustizia tra le tribù, cresce pure quello della giustizia tra i membri della stessa tribù. Sul principio il reciproco rispetto esistente per le persone e le proprietà è dovuto alla paura della rappresaglia. L'idea di giustizia consiste nel pareggiamento delle offese, "occhio per occhio, dente per dente". E questa è l'idea che rimane durante i primi stadi della civiltà. Quando la giustizia, in tal modo concepita, cessa di avere un vindice nella persona stessa dell'offeso, ciò ch'egli chiede è che se ne faccia vindice l'autorità costituita. Chi reclama dal potere giustizia, reclama punizione, reclama che sia inflitto un male grande almeno quanto quello sofferto, o altrimenti un compenso equivalente alla perdita. Così l'eguaglianza dei

diritti non è che tacitamente affermata nella richiesta che vengano riparate, per quanto si può, le violazioni dell'eguaglianza stessa.

È quasi inutile spiegare come da questo crudo concetto di giustizia, sorga gradatamente un concetto di giustizia più perfezionato. L'idea vera è generata dall'esperienza dei mali che accompagnano l'idea falsa. Naturalmente, la percezione delle giuste restrizioni imposte alla condotta diventa più chiara a mano a mano che agli uomini viene imposto il rispetto di quelle restrizioni stesse, ed esse vengono per tal modo rese più abituali e più generali. Le invasioni reciproche commesse dagli uomini nelle loro sfere d'azione, costituiscono una specie di oscillazione, che, violenta in principio, diminuisce gradatamente a misura che la società va raggiungendo uno stato relativamente pacifico. Diminuendo le oscillazioni ci si avvicina all'equilibrio; e questo avvicinarsi all'equilibrio è accompagnato dall'avvicinamento ad una teoria definita dell'equilibrio stesso.

Così quell'idea primitiva della giustizia in cui l'aggressione deve esser bilanciata dalla contro aggressione, scompare dal pensiero colla stessa velocità colla quale scompare dalla pratica; e sorge l'idea di giustizia che abbiamo qui formulata e nella quale si riconoscono restrizioni di condotta tali da escludere addirittura l'aggressione.

Nota. — Per le opinioni di Kant riguardo al principio ultimo del diritto, veggasi l'appendice *A*.

Capitolo VII.

Autorità della formula

§ 30. — Prima di andare più oltre dobbiamo osservare questa formula sotto tutti i suoi aspetti, per accertare quello che può dirsi contro di essa e quello che può dirsi in favor suo.

Coloro i quali sono stati educati, in materia di politica e di morale, alla scuola ora dominante, non esitano a mostrar disprezzo per tutte le dottrine che implicano una restrizione a ciò che è, o sembra essere, l'utilità immediata. Al disprezzo chiaramente espresso per i "principii astratti „, e per le generalizzazioni, va unita una fede illimitata in una assemblea composta nel modo il più vario di persone elette per opera di consorterie *(caucus)*, e dominate da politicanti ignoranti e fanatici; e si pensa essere cosa intollerabile che i suoi giudizi debbano essere in alcun modo subordinati alle deduzioni delle verità etiche.

Strano a dirsi, ma anche nel mondo scientifico

troviamo questa approvazione dell'empirismo politico, mentre non si ha fede in nessun'altra guida. Sebbene sia una caratteristica della mente scientifica il riconoscere come universale la causalità, e per quanto ciò includa una tacita ammissione che la causalità è in vigore in tutte le azioni degli uomini associati: questa ammissione resta lettera morta. Sebbene sia ovvio il fatto che se non ci fosse la causalità negli affari pubblici un modo di agire ne varrebbe un altro; e sebbene sia pure ovvio l'altro fatto che il respingere questa implicazione, equivale ad ammettere che qualche causa determina se tale o tal'altra politica è buona o cattiva; pure non si fa alcuno sforzo per verificare la causalità. Anzi si mettono in ridicolo coloro i quali tentano trovare un'espressione definita per il principio fondamentale dell'ordine sociale armonico. S'insiste sulla diversità delle loro opinioni, senza tener conto delle caratteristiche che quelle opinioni stesse hanno in comune; appunto come avviene tra la gente che, professando le credenze religiose attuali, non cessa mai di accennare alle divergenze esistenti tra gli scienziati, senza badare alle cose essenziali in cui essi concordano.

È chiaro dunque che prima di andar più oltre, dovremo prendere in esame le objezioni più importanti che si fanno alla formula a cui giungemmo nel capitolo precedente.

§ 31.— Ogni specie di evoluzione procede dall'indefinito al definito; ed una delle implicazioni

è che un concetto distinto della giustizia non può esser sorto che gradatamente. Già abbiamo dimostrato che il progresso verso un riconoscimento pratico della giustizia implica progresso corrispondente verso il riconoscimento teoretico della medesima. Conviene osservare più dappresso come si svolga la consapevolezza che le attività spiegate da ognuno per la propria conservazione debbano esser raffrenate dalle uguali attività spiegate da tutti.

E primieramente notiamo un fatto che avrebbe potuto esser incluso in fondo all'ultimo capitolo: il fatto che quando gli uomini sono soggetti soltanto alla disciplina di una vita sociale pacifica, non disturbata dalla disciplina che impongono gli antagonismi inter-sociali, quella consapevolezza si sviluppa in essi molto viva. Tribù assolutamente pacifiche, per quanto alcune di esse non sieno civilizzate nel senso che comunemente si attribuisce a questa parola, palesano una percezione di ciò che costituisce l'equità, molto più chiara di quella che si riscontra nei popoli civilizzati, tra i quali le abitudini della vita industriale sono più o meno largamente modificate dalle abitudini della vita militante. L'amabile e coscienzioso Lepcha, il quale, mentre non vuole esser ucciso lui, si rifiuta ostinatamente a partecipare all'uccisione d'altri; l'Hos, così devoto alle virtù sociali, il quale è quasi capace di suicidarsi se lo sospettano di aver commesso un furto; il tranquillo e

sommesso Veddah dei boschi, il quale può appena concepire che un uomo ne offenda deliberatamente un altro, o s'impadronisca di ciò che non gli appartiene; questi ed altri esempi di uomini selvaggi mostrano che per quanto non vi sia tra essi intelligenza sufficiente per formarsi un concetto della legge sociale fondamentale, pure esiste un forte sentimento corrispondente a questa legge, come anche la comprensione delle sue applicazioni speciali. Quando le condizioni non sono tali da richiedere che il rispetto pei diritti degli uomini appartenenti alla stessa tribù, vada unito a frequenti violazioni dei diritti di uomini che non le appartengono, nasce simultaneamente in ogni individuo il riguardo pei propri diritti ed un riguardo simile per quelli di altri individui.

Solo ove l'etica dell'amicizia è intrecciata con quella dell'inimicizia, troviamo confusi dalla necessità del compromesso i pensieri relativi alla condotta. L'abitudine dell'aggressione al di fuori della società propria contrasta coll'abitudine di non aggressione nell'interno della società, e contrasta pure col riconoscimento della legge implicato dalla non aggressione. Un popolo il quale conferisce ai suoi soldati il titolo eufemistico di "difensori della patria„, eppoi li adopera esclusivamente per invadere altri paesi, un popolo che apprezza tanto entro i suoi confini il valore dell'esistenza, da proibire gli spettacoli del pugilato, mentre fuori dei suoi confini sacrifica

ventine di esistenze per vendicarne una, un popolo che a casa sua non può tollerare l'idea che l'inferiorità debba subire i mali che si è procurata da sè, mentre fuori adopera senza rimorso le palle e le bajonette quanto occorre per conquistare i popoli non civili, pretestando che l'inferiore deve cedere il posto al superiore; un tal popolo non deve esser capace di comprendere a dovere i principii finali del giusto e dell'ingiusto. Enunciando ora il codice che conviene alla sua politica interna, ed ora quello che conviene alla sua politica esterna, quel popolo non può aver in testa un ordine coerente di idee etiche. In tutto il corso di quel conflitto di razze che, popolando la terra coi più forti, è stato il preliminare di una civiltà elevata, si sono spiegate queste attività difformi da cui sono necessariamente derivati ordini di credenze pure difformi, rendendo inammissibile un ordine coerente di credenze.

Nonostante, quando le condizioni l'hanno permesso, il concetto di giustizia fino a un certo punto si è lentamente svolto, ed ha trovato per se stesso espressioni approssimativamente vere. Nei comandamenti ebraici troviamo delle proibizioni che, mentre non riconoscono apertamente l'elemento positivo della giustizia, affermano nei particolari il suo elemento negativo, determinano limiti alle azioni, e, prescrivendo quei limiti a tutti gli Ebrei, tacitamente affermano che la vita, i beni, la reputazione ecc. devono

essere tra gli uomini reciprocamente rispettate. In una forma che non fa distinzione tra la generosità e la giustizia, la massima cristiana, " non fate ad altri quello che non vorreste fosse fatto a voi„, implica vagamente l'uguaglianza di diritti; la implica è vero, in una maniera troppo incondizionata, perchè non riconosce nessuna ragione d'ineguaglianza nella parte di bene rispettivamente attribuita agli uomini: non v'è alcun diretto riconoscimento dei diritti di ogni individuo ai risultati delle proprie attività, ma solo un riconoscimento implicito di tali diritti nella persona degli altri, e da ciò una prescrizione di limiti. Senza tener conto delle forme intermedie del concetto, prenderemo ad esempio tra le forme moderne quella che prese nella mente di Kant. La sua regola, " opera soltanto secondo quella massima colla quale tu puoi volere ad un tempo che essa diventi una legge universale „, non è altro che una forma allotropica della regola cristiana. Il suggerimento che si debbano immaginare tutti gli altri uomini operanti in conformità della massima che l'agente propose a se stesso, congiunto alla tacita implicazione che, se fosse cagionata una sofferenza, l'azione non dovrebbe essere compiuta (e dire che Kant lo si suole classificare fra gli antiutilitari!), indirettamente viene a stabilire che il benessere degli altri ha da essere distintamente considerato dello stesso valore del benessere dell'agente; una proposizione questa che, mentre comprende le

esigenze della giustizia, comprende molto di più. Ma lasciando adesso da parte questi accenni alle opinioni di coloro che hanno esaminata la questione dal lato religioso e dal lato etico, consideriamo adesso le opinioni di coloro che l'hanno esaminata dal lato giuridico.

§ 32. — Si capisce che quando i giuristi espongono i primi principii o vi si referiscono, hanno in mente le basi della giustizia, sia che adoperino o no la parola; perchè i sistemi di giustizia, considerati in generale o in particolare, costituiscono il contenuto dei loro scritti. Ciò premesso, osserviamo le dottrine di tempo in tempo enunciate.

Sir Enrico Maine, parlando di certi pericoli che minacciavano lo sviluppo della legge romana, dice: " Ma ad ogni modo essi ne erano sufficientemente protetti dalla loro teoria del Diritto Naturale. Perchè il Diritto Naturale dei giureconsulti era da essi distintamente concepito come un sistema che doveva gradatamente assorbire le leggi civili, senza sostituirle finchè non erano abrogate.... Il valore e l'utilità di questo concetto nasceva dal tenere esso presente alla mente un tipo di diritto perfetto, e dall'ispirare la speranza di avvicinarsi indefinitamente ad esso „ (*Ancient Law*, pp. 76-7, 3ª edizione).

Col medesimo spirito di quei giureconsulti romani, uno dei più antichi giudici inglesi di maggior fama, il primo giudice Hobart, pronunziò la seguente enfatica affermazione:

" Anche un Atto del Parlamento fatto contro l'equità naturale, in modo da render l'uomo Giudice in causa propria, è nullo in se stesso, perchè *jura naturae sunt immutabilia,* sono *leges legum* „ (*Hobart's Reports,* Londra 1641, p 120).

Così disse una grande autorità di tempi posteriori. Dominato dalla credenza che insegnava esser le cose naturali ordinate da una potenza soprannaturale, Blackstone scrisse:

" Questa legge di natura, essendo coeva dell'umanità e dettata da Dio stesso è naturalmente superiore per gli obblighi a qualunque altra.... Nessuna legge umana è valida se ad essa contraria; e tra queste ultime quelle valide traggono tutta la loro forza e la loro autorità, mediata od immediata, da quell'originale „ (*Chitty's Blackstone,* Vol. I, pp. 37-38).

Uguale carattere ha un'altra sentenza, pronunziata da uno il quale considerava la legislazione dal punto di vista filosofico. Sir James Mackintosh nel definire la legge di natura diceva che " è la suprema, invariabile ed incontrovertibile regola di condotta per tutti gli uomini.... È "legge di natura„ perchè i suoi precetti generali sono essenzialmente adatti a favorire la felicità umana.... perchè la ragione naturale la può scoprire, e perchè conviene alla nostra costituzione naturale; perchè finalmente la sua idoneità e la sua sapienza si fondano sulla natura generale delle creature umane, e non su quelle situazioni temporanee ed accidentali in

cui possono gli uomini trovarsi„ (Mackintosh's *Miscellaneous Works,* Vol. I, pag. 346).

Perfino l'Austin, la cui mente aveva tendenze dispotiche, idolatrato dai giuristi dei tempi nostri per aver elaborata una teoria di autorità legislativa illimitata, è costretto a confessare che la finale giustificazione di quell'assolutismo governativo da lui sostenuto, è etica. Al di là dell'autorità monarchica, oligarchica o parlamentare, la quale decreta leggi rappresentate come supreme, riconosce in sostanza esservi un' altra autorità a cui la prima è subordinata; un'autorità, dunque, che non deriva dalla legge umana, ma sta sopra alla legge umana, un'autorità che per implicazione è attribuita, se non al decreto divino, alla natura delle cose.

Il tributare un certo rispetto a questi *dicta* (a cui potremmo aggiungere quelli dei giureconsulti germanici col loro *Naturrecht)* non significa credulità irrazionale. Si può ragionevolmente supporre che, per quanto criticabili sotto il rapporto della forma, sieno nell'essenza veri.

§ 33. — "Ma queste„, diranno alcuni in tono di scherno, "sono opinioni *a priori.* Sono altrettanti esempi di quel sistema vizioso di filosofare il quale consiste nel tirar fuori le verità dal profondo della propria mente„, diranno quelli i quali ritengono che alle verità generali si giunga soltanto coll'induzione conscia. Illustrando in modo singolare la legge che ogni movimento è ritmico, la fede assoluta dei tempi passati nel

ragionamento *a priori*, ha ceduto il posto all'incredulità assoluta; ed ora nulla si accetta se non vi si giunge *a posteriori*. Chi si metta ad osservare il moto d'ordinario seguito dal progresso umano, potrà esser quasi sicuro che a questa violenta reazione terrà dietro una contro reazione; ed anche inferire che ambedue queste maniere opposte di ragionamento, mentre se ne può abusare, possono però anche essere debitamente usate.

Di dove vengono le opinioni *a priori*, come sorgono? Non intendo alludere, si capisce, ad opinioni speciali di certe persone, opinioni che possono essere il risultato di pervertimenti intellettuali; voglio parlare delle opinioni generali, se non universali, di quelle che tutti o quasi tutti non professano di fondare sull'evidenza, ma che pure ritengono per sicure. L'origine di tali credenze è naturale oppure soprannaturale. Se soprannaturale, allora quando non sieno considerate, da chi crede al diavolo, come diabolicamente ispirate agli uomini per condurli in perdizione, bisogna considerarle come divinamente messe in cuore all'uomo per servirgli di guida, e perciò degne di fede. Se, non sodisfatti di una supposta derivazione divina, chiediamo una derivazione naturale, allora bisogna concludere che questi modi di pensiero sono determinati da un processo di adattamento alle relazioni delle cose. Chi professa il credo del giorno, coi suoi buoni e cattivi agenti, ha una ragione di negare il valore delle credenze *a priori;* ma chi accetta

la dottrina dell'Evoluzione è obbligato, se vuol essere coerente, ad ammettere che le credenze *a priori* accolte dagli uomini in generale, se non sono nate dalle esperienze di ogni singolo individuo, devono esser nate dalle esperienze della razza.

Quando, (per servirci di un'illustrazione geometrica) si afferma che due linee rette non possono rinchiudere uno spazio, e quando si ammette, come bisogna farlo, che questa verità non può essere stabilita *a posteriori,* perchè in nessun caso e molto meno in casi numerosi si potranno tracciare delle linee all'infinito allo scopo di osservare quello che avviene dello spazio tra esse compreso; dovremo allora inevitabilmente ammettere che l'esperienza umana delle linee rette, (o piuttosto, avuto riguardo ai tempi primitivi, diremo, degli oggetti approssimativamente diritti) è stata tale da rendere impossibile il concetto dello spazio rinchiuso tra due linee rette; è stata tale da imporre il pensiero che per rinchiudere lo spazio bisogna piegare le linee. Indubbiamente nell'ipotesi evoluzionista questa intuizione fissa deve essere stata stabilita da quella consuetudine colle cose che in tutto il corso di un enorme passato ha, direttamente o indirettamente, determinato l'organizzazione del sistema nervoso e certe risultanti necessità di pensiero. Le credenze *a priori* determinate da queste necessità differiscono dalle credenze *a posteriori* soltanto in questo: che, cioè, sono il prodotto

delle esperienze di una innumerevole successione d'individui, invecechè delle esperienze di un singolo individuo.

Se dunque, dal punto di vista dell'Evoluzione, ciò è indubitato riguardo alle semplici cognizioni relative allo Spazio, al Tempo e al Numero, non dovremo inferirne che sia così, in larga misura, per quelle cognizioni più complesse che riguardano le relazioni umane? Dico "in larga misura„ in parte perchè in questo caso le esperienze sono molto più avviluppate e superficialmente variate, e non possono aver prodotto nulla di simile ad effetti così definiti sull'organizzazione nervosa; in parte perchè, invece di risalire ad una serie incommensurabile di antenati, risalgono soltanto ad una parte della razza umana. Tali esperienze, appena visibili nei primi stadi, si accentuano e diventano coerenti solo quando l'amichevole cooperazione sociale viene ad essere un fattore importante nella vita sociale. E perciò queste cognizioni dovranno essere relativamente indefinite.

La qualifica da farsi è dunque che queste intuizioni etiche, assai più delle intuizioni matematiche, debbono essere sottoposte ad una critica metodica. Anche i giudizi della percezione immediata, relativi alle linee rette, alle curve, agli angoli e via di seguito, hanno bisogno d'esser comprovati con mezzi provveduti dalla ragione conscia: si potrà percepire con verità approssimativa che una linea è perpendicolare a

un'altra, ma la perpendicolarità completa non potrà essere accertata se non con l'ajuto di un teorema geometrico. È chiaro dunque che le percezioni relativamente vaghe che gli uomini hanno delle giuste relazioni umane, non si debbono accettare senza confronti deliberati, rigorose controprove, ed accurati esami di ogni genere; conclusione resa ovvia dai numerosi disaccordi minori che accompagnano l'accordo maggiore.

Talchè, se anche i suaccennati *dicta*, e con essi la legge di uguale libertà di recente formulata, non fossero altro che derivazioni *a priori* (e da ciò sono ben lungi), sarebbe sempre razionale il ritenere che se non sono letteralmente veri, pure adombrano il vero.

§ 34. — Ma osservate adesso che a coloro i quali, in questo caso, fanno ad un sistema di pensiero il rimprovero di prender le mosse da una intuizione *a priori*, può accadere di sentirsi ritorcere il rimprovero con forza uguale e forse maggiore.

Tanto in filosofia che in politica ed in scienza, la scuola induttiva è stata trascinata dalla sua violenta reazione contro la scuola deduttiva all'eccesso di supporre che l'induzione conscia basti a qualsiasi scopo, e che non vi sia bisogno di ammettere nulla come postulato. Sebbene il provare una verità che si afferma consista nel dimostrare che è compresa in qualche verità più larga già stabilita, e per quanto se questa

verità più larga vien posta in dubbio, si ripeta il processo dimostrando che anche questa è compresa in una verità ancora più larga; pure tacitamente si suppone, che questo processo possa seguitare eternamente senza che si arrivi mai ad una verità tanto larga da non poter esser compresa in nessun'altra, e che perciò non si può provare. Ed il resultato di queste superficiali affermazioni è che si costruiscono teorie le quali se non hanno a fondamento credenze *a priori*, non ne hanno alcuno. È appunto quello che avviene pei sistemi utilitari etici e politici.[1]

Infatti, qual è il significato ultimo dell'utilità? Quando ci vien proposto di guidare noi stessi empiricamente, verso quale direzione dobbiamo guidarci? Se la via da prendersi deve esser sempre determinata dai meriti del caso, a quale stregua dovranno esser giudicati questi meriti? " Dal condurre essi al benessere della società o al bene della comunità „, ci sentiremo rispondere. Non

[1] Alcuni rifiutano non solo di ammettere che vi sieno verità necessarie, ma negano la necessità stessa; apparentemente senza rendersi conto del fatto che siccome nel ragionamento ogni passo dalle premesse alla conclusione non ha altra garanzia che la percezione della necessità della dipendenza, il negare la necessità è lo stesso che negare la validità di qualsiasi argomento, compreso quello col quale si vorrebbe dimostrare la mancanza di necessità! Ho letto di recente un commento sulla singolare risurrezione di una dottrina che dicevasi da lungo tempo sepolta. Senza dubbio, se vera, la cosa è notevole assai. Conosco una cosa sola più notevole, ed è la maniera colla quale un sistema di pensiero può seguitare a girare il mondo e impadronirsi di alte intelligenze dopo essersi suicidato!

si risponderà che il merito da valutarsi significa aumento di sciagura; non si risponderà che significa aumento di uno stato d'indifferenza, tanto dal lato delle emozioni che delle sensazioni; e ci dovrà dunque esser risposto che significa aumento di felicità. Per implicazione, se non apertamente, la maggior felicità è la cosa che deve raggiungere l'azione pubblica o privata, od ambedue. Ma donde viene questo postulato? È una verità induttiva? E allora donde e da chi è stata tratta l'induzione? È una verità sperimentale derivata da osservazioni accurate? Allora, quali sono le osservazioni e quando è stata generalizzata quella gran massa delle medesime sulla quale devon fondarsi tutta la politica e tutta la morale? Non solo non esistono tali esperienze, tali osservazioni e tali induzioni, ma è impossibile addurne alcuna. Anche se l'intuizione fosse universale, cosa che non è, (perchè in tutti i luoghi ed in tutte le età gli ascetici l'hanno negata, ed una scuola di moralisti esistente la pone in dubbio) pure non avrebbe miglior autorità che quella di essere un *dictum* immediato di consapevolezza.

Ma v'è di più; vi è cioè implicata un'altra credenza non meno *a priori*. Ho già fatto allusione alla regola di Bentham: "Tutti devono contare per uno, nessuno per più d'uno„, unita al commento del Mill che il principio della maggior felicità non ha significato a meno che "la felicità di una persona.... non conti esattamente

quanto quella di un'altra „. E perciò la teoria di Bentham sulla morale e la politica considera questa come verità fondamentale ed evidentissima. Alla tacita affermazione che il diritto di un individuo alla felicità valga quello di un altro, ha dato di recente forma più concreta il Bellamy, dicendo:

" Il mondo e tutto quello che c'è dentro sarà fra poco riconosciuto come proprietà comune, tenuta ed amministrata ad egual benefizio di tutti. „

Vale a dire che o formulata, dal Bentham stesso, o esposta dal Mill o da un discepolo comunista, la proposizione è che tutti gli uomini hanno ugual diritto alla felicità. Per questa proposizione non è data e non può essere data altra giustificazione che la percezione intuitiva che abbiamo detto. È una cognizione *a priori*.

" Ma non è una cognizione propriamente detta „, affermeranno probabilmente coloro che, pur respingendo l'implicazione comunista, desiderano anche respingere il ragionamento *a priori*. " È soltanto il prodotto di una pervertita fantasia. La felicità stessa non può dividersi in modo uguale o disuguale, e la maggior felicità non si può ottenere dividendo ugualmente i mezzi per conseguirla o i benefizi, come furono detti più sopra. Si otterrà piuttosto facendo una parte più larga di mezzi a coloro che sono maggiormente capaci di felicità. „ Senza discutere la possibilità di mettere in pratica un simile

reparto, chiederemo soltanto quale fondamento abbia tale asserzione. È un fondamento induttivo? Qualcuno si è forse preso la briga di fare dei confronti tra le società in cui è stato seguito questo sistema di reparto della felicità, e quelle in cui è stato seguito l'altro sistema? È difficile, considerando che nè un metodo nè l'altro è stato seguito in nessuna società. Così anche quest'altra proposizione non riposa sulla base dei fatti più che non vi riposi la proposizione respinta. Anche essa se non può reclamare in suo favore un fondamento *a priori,* allora non ne ha alcuno.

Si vegga che cosa significhi tutto ciò. Mentre disapprova le supposizioni che diconsi autorizzate dall'intuizione diretta, questo sistema empirico fa molte più supposizioni che non il sistema a cui è avverso. Una di esse è implicata nell'affermazione che la felicità dovrebbe essere il fine da ricercarsi, ed un'altra è implicata o nell'affermazione che gli uomini hanno ugual diritto alla felicità o in quella che non hanno tale diritto. Si noti inoltre che nessuna di queste intuizioni è giustificata da un *consensus* così largo come quello che giustifica l'intuizione respinta come non degna di fede. Sir Enrico Maine osserva che:

"Tanto la letteratura popolare quanto la letteratura giuridica dei Romani hanno senza dubbio qualche volta affermato che la felicità dell'uman genere è il fine proprio delle riforme

legislative; ma è molto notevole come sieno scarse e deboli le testimonianze in favore di questo principio in confronto dei tributi continuamente offerti all'autorità superiore del Diritto di Natura „. (*Ancient Law*, p. 79, 3ª ediz.)

Ed è quasi inutile il dire che dai tempi di Roma in poi, ha sempre perdurato questo contrasto tra il riconoscere in modo ristretto la felicità come fine ed il riconoscere invece come tale, in modo largo, l'equità naturale.

§ 35. — Ma convien rammentare che questo principio di equità naturale esposto nell'ul-l'ultimo capitolo come libertà di ognuno limitata soltanto dalla uguale libertà di tutti, non è esclusivamente un'opinione *a priori*. Per quanto, sotto un aspetto, sia il *dictum* immediato della coscienza umana, dopo che è stata lungamente sottoposta alla disciplina della vita sociale, è sotto un altro aspetto, una credenza deducibile dalle condizioni da compiersi, primo per la conservazione della vita in generale, e in secondo luogo per la conservazione della vita sociale.

L'esame dei fatti ha dimostrato esser legge fondamentale quella che ogni individuo adulto sopporti le conseguenze della propria natura ed azioni, e che dalla conformità a questa legge si è svolta la vita dalle forme più basse alle più alte: l'effetto è stato la sopravvivenza dei più adatti. Vi è implicata necessariamente l'affermazione di quella piena libertà di azione che

costituisce l'elemento positivo nella formula della giustizia; perchè senza piena libertà di azione, non si può mantenere la relazione tra la condotta e la conseguenza. Vari esempi hanno messo in chiaro la conclusione, manifesta in teoria, che tra le creature gregarie bisogna restringere questa libertà di azione di ogni singolo individuo; perchè, se non fosse ristretta, nascerebbero urti continui i quali sarebbero d'ostacolo alla gregarietà. Ed il fatto che, per quanto prive d'intelligenza, le creature gregarie inferiori infliggono punizioni a quelle tra loro che infrangono le necessarie restrizioni, mostra come il rispetto di queste si è inconsapevolmente stabilito quale condizione di una vita sociale duratura.

Queste due leggi, le quali valgono l'una per tutte le creature e l'altra per le creature socievoli, e che si appalesano più chiare a mano a mano che si eleva l'evoluzione, trovano il loro campo di manifestazione ultimo e più ampio nelle società umane. Abbiamo di recente veduto che più si allarga la cooperazione pacifica e più cresce l'uniformità a questa legge, complessa tanto sotto il suo aspetto positivo quanto sotto quello negativo; ed abbiamo pure veduto aumentare simultaneamente a suo riguardo il sentimento di rispetto e la comprensione intellettuale.

Sicchè, non solo le ragioni suddette ci portano a concludere che questa credenza *a priori* è originata dalle esperienze della razza, ma pos-

siamo anche attribuirla alle esperienze delle creature viventi in generale, ed accorgerci che non è altro che una corrispondenza consapevole a certe relazioni necessarie nell'ordine di natura.

Autorità più elevata non si potrebbe immaginare; ed ora, accettando la legge di uguale libertà per tutti come principio etico finale, dotato di un'autorità che trascende tutte le altre, procederemo nelle nostre ricerche.

Capitolo VIII.

Suoi corollari

§ 36. — Varie sono le specie di attività umane, e complesse le relazioni sociali che ne derivano. Quindi perchè possa servire di guida la formula generale di giustizia, occorre trarne deduzioni applicabili respettivamente ad ordini speciali di casi. L'affermazione che la libertà di ognuno è limitata soltanto da uguali libertà degli altri, rimane lettera morta finchè non si dimostra quali sieno le restrizioni che nascono dai vari ordini di circostanze a cui l'uomo è esposto.

Chi ammette che ogni individuo debba godere di una certa libertà ristretta, asserisce che è *giusto* ch'ei l'abbia. Quando si dimostri derivarne, ora in un caso ora in un altro, ch'egli è libero di agire fino a un certo limite, ma non più oltre, ciò implica che è *giusto* egli goda di questa speciale libertà così definita. E quindi le varie libertà particolari deducibili possono convenientemente chiamarsi, come per solito si fa, i suoi *diritti*.

§ 37. — Il cattivo uso che se ne fa scredita talvolta profondamente le parole; alle idee vere che esse servono ad indicare si associano così intimamente le idee false, che le parole pèrdono gran parte del loro carattere. Questo è il caso specialmente per la parola " *diritti* „.

Nei tempi andati furono sparsi fiumi di sangue per sostenere i " diritti „ di tale o tal'altra persona al trono. Ai tempi dell'antica Legge dei Poveri, le pretese del mendicante si facevano abitualmente valere dicendo che aveva " diritto „ di essere mantenuto dal suolo in cui era nato. Or sono pochi anni, ci fu resa familiare l'idea, sorta tra gli operai Francesi, che essi avessero " diritto „ al lavoro; cioè diritto a che il lavoro fosse loro provveduto. Attualmente i comunisti si servono della parola " diritti „ in una maniera che inverte assolutamente il significato che ad essa si attribuiva in passato; e si abusa talmente della parola, che coloro i quali si divertono a pascere di scandali il pubblico sul conto di personaggi notevoli, difendono la mala pratica dicendo che il pubblico ha " diritto „ di sapere.

La conseguenza è stata che molta gente colta ha cominciato con insistenza e con un certo sprezzo a negare i diritti. Non vi sono altri diritti, essi dicono, che quelli conferiti dalla legge. Seguendo Bentham affermano, che dallo Stato derivano tutti i diritti, e che indipendentemente da lui non esistono diritti.

Ma se mancano di discernimento coloro che

adoprano male le parole facendo loro significare più di quello che significano, mancano ugualmente di discernimento quelli che sotto i falsi significati non sanno distinguere quelli veri.

§ 38. — Com'è implicato più sopra, quelli che a ragione vengono chiamati diritti, sono corollari della legge di uguale libertà; mentre quelli falsamente chiamati tali non sono da lei deducibili.

Nel procedere a trattare di questi corollari, troveremo in primo luogo che coincidono tutti coi concetti etici ordinari, e che in secondo luogo corrispondono tutti alle disposizioni legislative. Inoltre apparirà chiaro che lungi dall'esser vero che l'autorità dei diritti, propriamente detti, derivi dalla legge, è vero invece che la legge ritrae da essi l'autorità sua.

Capitolo IX.

Diritto all'integrità fisica

§ 39. — Per essermi servito di un titolo apparentemente così pedantesco, mi servirà di scusa il fatto che altro non ne ho trovato più adatto ad esprimere tutto quello che deve comprendere questo capitolo. La integrità fisica, a cui tutti possono pretendere, può essere, da un estremo distrutta dalla violenza, e dall'altro estremo disturbata dalla nausea che ci arreca un incomodo vicino a noi.

È un corollario evidente della legge di uguale libertà, indipendentemente dalla considerazione di altre restrizioni, che le azioni di ogni individuo debbano esser frenate in modo da non arrecare direttamente danno fisico, grande o piccolo, a nessun altro. In primo luogo le azioni che oltrepassano quel limite implicano l'esercizio da un lato di una libertà maggiore di quella che viene esercitata dall'altro, a meno che si tratti di rappresaglia; ed abbiamo veduto che,

compresa a dovere, quella legge non sanziona l'aggressione e la contro aggressione. In secondo luogo, considerata in quanto stabilisce una condizione che permette, uniformandocisi, di ottenere la maggior somma di felicità, la legge proibisce tutti quegli atti i quali infliggono dolore fisico o disturbo.

§ 40. — Solo per ragione di forma occorre specificare sotto questo capo il diritto all'esistenza e la conseguente proibizione dell'omicidio. Questo, che nelle comunità civili è considerato come il più nero dei delitti, può forse essere inconsapevolmente, se non consapevolmente, riguardato come tale perchè è la maggiore violazione possibile della legge di uguale libertà; visto che coll'omicidio, non solo viene inceppata la potenza d'azione di un altro individuo, ma addirittura distrutta. Mentre, peraltro, non è necessario insistere su questa prima deduzione dalla legge di uguale libertà, cioè quella che l'esistenza è sacra, sarà istruttivo l'osservare i passi successivi verso la ricognizione di questo suo sacro carattere.

Notando come caso estremo quello dei Figiani, tra i quali l'omicidio era ed è ancora ritenuto meritevole di lode, passeremo ad osservare i molti casi offertici dalle tribù selvagge le quali uccidono i loro membri vecchi, malati o inabili. Vari popoli primitivi Europei, facevano lo stesso. Grimm narra che tra i Wend "i figli uccidevano i loro genitori attempati ed altri congiunti, come pure quelli che non erano più abili

al lavoro o alla guerra; poi li cucinavano e li mangiavano; oppure li seppellivano vivi. „ "Gli Eruli pure uccidevano i vecchi e gli ammalati.... In tempi posteriori si trovano tracce di questa uccisione dei vecchi e degli infermi nella Germania settentrionale. „

Indipendentemente da questa deliberata distruzione dei membri inabili della tribù, che generalmente poteva essere scusata perchè necessaria alla conservazione della gente valida, non si è mai, per solito, nei primitivi gruppi sociali, riconosciuto l'omicidio come un delitto. Dei Greci d'Omero, Grote scrive "che l'omicida aveva da temere soltanto la vendetta personale dei congiunti e degli amici. „ Questi potevano comporre l'offesa stipulando un pagamento. In simili casi i capi non facevano altro che tutelare l'osservanza dèl contratto stipulato. In tempi posteriori dominarono in tutta Europa idee, sentimenti e pratiche simili. Il male non era costituito tanto dalla perdita della vita dell'uomo ucciso, quanto dall'offesa arrecata alla sua famiglia od al suo clan: era questa la colpa che reclamava la vendetta o la composizione. Era dunque cosa relativamente indifferente se l'omicida era a sua volta ucciso, o se veniva in vece sua inviato all'altro mondo un individuo innocente che appartenesse alla parentela del morto. E questo fu anche probabilmente in parte la causa di quella gradazione che si stabilì nei compensi per le uccisioni a seconda della classe dell'uc-

ciso, compensi che dopo essere stati nei primi stadi questione di accordi privati, finirono per essere stabiliti dalla legge. E quanto fosse poco sviluppato il concetto che la vita è sacra lo dimostra il fatto che lo schiavo non aveva *guidrigildo* o composizione: il suo signore poteva a volontà ucciderlo, e se lo uccideva qualcun altro, non si poteva chiedere per lui che un compenso minimo come se fosse stato nulla più che una proprietà mobiliare.

Un piccolo passo insignificante per considerare l'omicidio come qualcosa più che un' offesa privata, fu fatto allorchè si cominciò a dare al re una parte del denaro pagato in compenso; l'idea essendo, in grado considerevole, sempre la stessa, perchè la distruzione di un suddito significava distruzione di una parte del potere del re sui sudditi, ed in effetto diminuiva la forza della sua società pei combattimenti. Ma il fatto che continuavano le diverse multe attribuite alle diverse classi mostra quanto fosse poco riconosciuta la criminalità intrinseca dell'omicidio; e ciò è inoltre dimostrato dalla distinzione che derivava dai privilegi del clero. Fino al tempo dei Plantageneti un omicida "il quale sapesse leggere sfuggiva a quasi tutte le pene „.

Notando di volo che un gran passo fu fatto sotto la Repubblica di Cromwell, quando "i privilegi del clero dovevano esser tutti aboliti „, quando "con un Atto separato si abolì la stipuazione solenne del combattimento giudiziario „,

e quando "lo stesso Atto punì il duello con straordinaria severità „, (legislazione che riconosceva la colpevolezza intrinseca dell'omicidio) potremo subito occuparci dei tempi moderni. Nessuna distinzione di classe può adesso servire ad attenuare il delitto, e non esistono compensi sotto nessuna forma possibile.

Questo progresso presenta nel suo corso tre fatti significanti. La conservazione della vita è nei primi stadi una faccenda assolutamente privata, come tra i bruti; ed al toglierla si attribuisce l'idea di colpa poco più di quello che avviene tra i bruti. Quando crescono la gregarietà e l'organizzazione, il togliere la vita viene ad essere considerato sempre più come una colpa commessa, prima verso la famiglia e il clan, e quindi verso la società; e si punisce piuttosto come una colpa commessa verso quest'ultima che verso l'individuo. Ma col tempo, mentre si conserva il concetto della sua criminalità come violazione della legge necessaria all'ordine sociale, diviene predominante quello della sua criminalità come danno incommensurabile ed irrimediabile fatto all'uomo ucciso. Questa consapevolezza della colpa intrinseca dell'atto implica quella del diritto intrinseco dell'individuo alla vita: il diritto alla vita ha acquistato nel pensiero il posto più importante.

§ 41. — Il legame tra quel grado di danno fisico il quale cagiona la morte e quel grado di danno fisico il quale toglie più o meno la facoltà

di conservare la vita, è stato sempre troppo ovvio per non esser riconosciuto. E perciò a quella tacita asserzione del diritto alla integrità fisica implicata dalla punizione dell'omicidio, è andata congiunta un'altra tacita asserzione, quella implicata dalle punizioni per chi infligge mutilazioni, ferite ecc. Naturalmente, nei due casi v'è stato un certo parallelismo tra gli stadi successivi, cominciando da quello " vita per vita, ed occhio per occhio „. Quando, dopo i primi stadi in cui la rappresaglia era faccenda del tutto privata, si giunse allo stadio in cui diventò faccenda riguardante la famiglia o il clan, noi vediamo che, come il clan si vendicava per aver perduto uno dei suoi membri, togliendo la vita ad uno del clan nemico che glielo aveva ucciso, così insistendo per ottenere, se non un equivalente vero e proprio, qualcosa che bilanciasse la perdita sua, cercava di vendicare un'offesa che non era fatale. Ciò è dimostrato dal fatto che quando fu sorto il sistema dei compensi col danaro, il prezzo, non solo per una vita, ma anche per una parte del corpo, doveva pagarsi dalla famiglia dell'offeso. Un altro fatto implica lo stesso concetto. Nelle tribù Germaniche e tra gl'Inglesi primitivi, oltre i compensi per l'omicidio, i quali variavano a seconda della classe, v'era " un sistema complicato di compensi per i danni minori „, i quali pure variavano a seconda della classe. In ambedue i casi l'implicazione è che dominava l'idea del danno fatto

alla famiglia o al clan piuttostochè quella del danno fatto all'individuo. Lo stesso avveniva nella Russia antica.

A mano a mano che la vita sociale dei gruppi più piccoli o clan, si fuse nella vita sociale di gruppi più grandi o nazioni, l'idea del danno fatto alla nazione cominciò a sostituire quella del danno fatto al clan; in principio una parte e col tempo l'intero della multa o ammenda che pagava l'assalitore, andava allo Stato, uso che sussiste ancora. Per quanto nei casi di violenza personale, la coscienza attuale sia principalmente rivolta a compassionare l'uomo offeso ed a condannare il colpevole per aver inflitto dolore ed arrecato danno, pure lo Stato si appropria il danaro del compenso, lasciando che l'offeso sopporti il guaio come meglio può.

Ma nei tempi moderni vediamo sorgere un concetto più elevato, quello cioè di assegnare compensi per danni risultati dalla negligenza. Il diritto del cittadino contro un suo concittadino, non solo per danni fisici volontariamente inflitti, ma per danni fisici cagionati da azioni imprudenti o da trascuratezza, rimonta almeno a qualche secolo. In questi ultimi anni sono state fatte molto più estese applicazioni di questo principio; per esempio è sorta quella di tener responsabili le società ferroviarie pei danni cagionati dalla imperfezione del servizio o dalla trascuratezza degli impiegati; quella di render responsabili i padroni dei danni sofferti dagli operai a cagione

degli apparecchi difettosi, della mancanza di sicurezza nei lavori, delle occupazioni rischiose. Questo svolgimento della legge implica più elevato apprezzamento dei diritti dell'individuo all'integrità fisica; ed il fatto che la persona o la società responsabile del male fatto è chiamata a pagare i danni all'offeso e non allo Stato, è una delle prove le quali dimostrano che il diritto dell'individuo alla integrità fisica occupa adesso nella coscienza popolare un posto molto maggiore che non il pensiero del detrimento sociale che la trascuranza di quel diritto può arrecare.

Nè possiamo omettere di osservare, come prova della medesima cosa, che ai tempi nostri le leggi hanno preso ad insistere anche maggiormente su quello che noi potremmo chiamare carattere sacro della persona; poichè esse considerano come aggressione non solo quegli atti di violenza i quali cagionano lievi danni, ma anche un urto, una spinta intenzionale, qualunque atto insomma che costituisca ingerenza sul corpo di un altro; perfino l'alzar le mani minacciando, senza che vi sia vero e proprio contatto, perfino il dare un bacio senza consenso dell'altra parte, son cose che la legge considera come offese punibili.

§ 42. — Un'altra trasgressione contro l'integrità fisica, che peraltro nei tempi passati non si riguardava come tale, mentre adesso le si dà questo valore, è quella che consiste nella comunicazione delle malattie.

Questa è una specie di trasgressione che, per quanto grave e per quanto in parte riconosciuta dalla legge, non occupa nè in quella nè nella coscienza generale quel posto cospicuo che le si competerebbe; forse perchè sono indefiniti ed incerti i suoi dannosi effetti. Ecco un padre che riconduce a casa il figlio suo affetto da una malattia epidemica, ed al quale non viene in mente il fatto che il vagone di ferrovia in cui viaggiano insieme potrà rimanere infetto e comunicare ad altri la malattia; ecco una madre la quale dopo aver domandato al medico se i suoi ragazzi sono così bene guariti dalla scarlattina da poterli rimandare a scuola, e dopo essere stata avvertita che potrebbero ancora comunicarla ai compagni, nonostante ce li rimanda. In realtà, simili atti sono punibili; ma per solito sfuggono talmente all'osservazione, ed i mali che possono arrecare si concepiscono così poco, che raramente avviene si considerino come offese; per quanto a parer mio debbano invece considerarsi come una specie di delitto; se non delitti veri e propri, delitti potenziali.

Ricordiamo infatti che la legge e la coscienza pubblica riconoscono adesso la verità che non solo è colpa il vero e proprio danno fisico arrecato agli altri, ma anche il danno fisico potenziale. Siamo arrivati ad uno stadio in cui il corpo di ogni persona è talmente considerato come terreno inviolabile da qualunque altra persona, che tutti quegli atti i quali conducono ad

una violazione del medesimo sono da noi annoverati sotto il titolo di offese.

§ 43. — È dunque innegabile che gradatamente siasi stabilito nel corso della evoluzione sociale e nell'evoluzione della natura mentale dell'uomo che l'ha accompagnata, quello che vedemmo essere il primario corollario della formula di giustizia. La consuetudine prolungata colle condizioni che sole permettono di condurre una vita sociale armonica, ha lentamente modellato i sentimenti, le idee, le leggi, uniformandole alla primaria verità etica deducibile da quelle condizioni. [1]

Qui conviene osservare specialmente che l'omicidio, l'assassinio, la mutilazione, l'aggressione e tutte le offese alla integrità fisica, fino

---

[1] Un avvocato il quale ha studiato molto l'evoluzione della legge mi ha reso un gran servigio commentando le affermazioni contenute nei precedenti e successivi capitoli, intorno alle leggi passate e presenti. A questo paragrafo ha aggiunto la nota seguente:

"La sentenza data di recente sul caso del ratto di Clitheroe, la quale stabilisce che un uomo non può costringere la propria moglie a star con lui, è un esempio interessante di questa dottrina. In questo caso una Corte di appello ha stabilito per la prima volta il diritto della donna maritata alla libertà fisica; e lo ha fatto contro l'opinione di due abilissimi giudici di prima istanza i quali ritenevano che l'antica legge disponesse altrimenti.

La punizione inflitta dai giudici del Consiglio scolastico ai maestri i quali adoperano la frusta coi ragazzi, è un altro esempio di questo sentimento crescente, il quale modifica la legge, pur non sembrando fare altro che amministrarla. „

alle più insignificanti, non sono divenute trasgressioni per opera delle leggi che le proibivano, nè in virtù di quegli interdetti ai quali è stata attribuita origine soprannaturale; ma sono diventate trasgressioni perchè violavano certi limiti posti dalla natura stessa delle cose.

Ci rimane adesso da dire soltanto che mentre, sotto un sistema di etica assoluta, il corollario che abbiamo tratto dalla formula di giustizia è inqualificato, sotto un sistema di etica relativa conviene qualificarlo colle necessità della conservazione sociale.

Abbiamo già veduto che la legge primaria, quella che ogni individuo debba ricevere e soffrire i benefizi e i mali della propria natura, che resultano da una condotta debitamente rispettosa di quei limiti imposti dalla società, deve, quando il gruppo è minacciato da nemici esterni, esser modificata dalla legge secondaria, la quale richiede quella somma di sacrifizio degli individui che abbisogna per rendere possibile all'aggregato di individui di agire militarmente e di raccoglier gli effetti di tale azione. E perciò, in occasione di guerra difensiva, è giustificata quella eventuale perdita di integrità fisica che è necessaria per difendere efficacemente la società: sempre supponendo che la difesa efficace sia possibile; giacchè a noi sembra esservi l'implicazione che quando la forza invadente è troppo preponderante, un tale sacrifizio di individui non sia giustificato.

Vediamo qui, come vedremo in tutti i capitoli successivi, che solo in uno stato di pace permanente è possibile uniformarsi completamente alle esigenze dell'etica assoluta; e che fino a quando il mondo seguiterà ad essere occupato da popoli devoti al brigantaggio politico non si potranno sodisfare che le esigenze dell'etica relativa.

Capitolo X.

Il diritto di muoversi liberamente e il diritto di locomozione

§ 44. — Come deduzioni dirette dalla formula di giustizia, il diritto di ogni individuo a servirsi liberamente delle sue membra ed il diritto di muoversi, senza che nessuno glielo impedisca, da un luogo all'altro, sono quasi troppo ovvi perchè vi sia bisogno di specificarli. In realtà questi diritti, più ancora di qualunque altro, si presentano immediatamente al pensiero come corollari. È evidente che colui il quale lega le gambe o le braccia a un altro, lo incatena a un piuolo o a un palo, o lo rinchiude in un carcere, usa maggiori libertà d'azione del suo prigioniero; ed è chiaro ugualmente che se minacciandolo di punizione, o in altri modi, gl'impedisce di mutar luogo, viola in ugual maniera la legge di libertà uguale per tutti.

Inoltre è manifesto che se in uno qualunque di questi modi la libertà d'azione di un individuo è stata distrutta o menomata, non da qualche

altro uomo ma da un numero di uomini i quali operano insieme; se ad ogni membro di una classe inferiore è stata parzialmente tolta dai regolamenti stabiliti da una classe superiore la potenza di moto e di locomozione, allora ogni individuo di questa classe superiore ha trasgredito in ugual modo, sebbene in grado minore, al principio ultimo di equità.

§ 45. — Abbiamo già veduto che l'istinto il quale spinge alla fuga, come pure il desiderio di liberarsi dopo essere stati catturati, ci dimostrano tanto nelle creature sub-umane quanto nelle creature umane, la presenza di quell'impulso il quale finisce per diventare una pretesa consapevole alla libertà di movimento e di locomozione. Ma mentre, per quanto profondamente radicato, si manifesta presto questo elemento positivo nel sentimento corrispondente al diritto, l'elemento negativo, corrispondente ai limiti imposti, non raggiunge nessuno sviluppo considerevole se non quando abbia avuto la disciplina della socievolezza.

Abbiamo esempi i quali dimostrano che ove non esiste od è molto debole l'autorità governativa, il tacito diritto alla libertà di movimento è fortemente accentuato, si tratti di natura selvaggia o di natura pacifica e mite. Della prima classe citeremo gli Abor, i quali hanno tale indipendenza di carattere che non possono vivere riuniti, ed i Naga, ai quali è talmente sconosciuta l'idea della soggezione o del costringimento, che

mettono in ridicolo il sistema dei popoli i quali hanno un reggitore. Della seconda classe citerò i già nominati Lepcha, che, per quanto miti, fuggono nei boschi e si nutrono di radiche piuttostochè sottomettersi alla coercizione; e gli Jakun, apprezzatissimi come servi per le loro virtù, ma che si allontanano subito quando su di essi l'autorità viene esercitata poco giudiziosamente. Mentre hanno tutti vivissimo il sentimento della libertà personale, questi tipi d'uomini differiscono sotto il seguente rapporto: cioè, mentre nel tipo guerresco questo sentimento è soltanto egoistico, nel tipo pacifico è anche altruistico, va unito cioè al rispetto per la libertà personale degli altri.

Dai gruppi primitivi non organizzati o dai gruppi nei quali l'organizzazione è molto debole, il progresso verso la costituzione di gruppi grandi ed organizzati è effettuato dalla guerra. Mentre questa implica poco rispetto per la vita, implica anche poco rispetto per la libertà; e quindi, nel corso di quel processo il quale serve a formare le nazioni, il riconoscimento del diritto alla libertà, come quello del diritto alla vita, è subordinato: il sentimento viene continuamente represso e l'idea è resa vaga. Solo quando il consolidamento sociale ha progredito molto e l'organizzazione sociale è divenuta in larga misura industriale, solo quando il militarismo non è più costante ed il tipo di struttura militante s'è modificato, il sentimento e l'idea si accentuano maggiormente.

Dobbiamo ora porre in rilievo come a grado

a grado si sieno stabiliti eticamente e legalmente i diritti di libertà di movimento e di locomozione.

§ 46. — È stato con verità osservato che il sorgere della schiavitù fu praticamente una limitazione del cannibalismo, e perciò un progresso. Quando al prigioniero di guerra veniva concesso di vivere e lavorare invece di esser cucinato e mangiato, ciò vuol dire che non era più assolutamente negato nella sua persona il principio fondamentale dell'equità; perchè la continuazione della sua vita, anche sotto le condizioni imposte, rendeva possibile che in qualche modo fosse mantenuta la relazione tra la condotta e le conseguenze. Nei luoghi ove i prigionieri schiavi ed i loro discendenti, nutriti e ricoverati quanto basta per servirsi di loro come animali da lavoro, sono pure esposti al caso di diventare da un momento all'altro alimento per i loro padroni (come è avvenuto fino a poco tempo fa tra i Figiani), questa modificazione del cannibalismo è relativamente piccola; ma quando, come accade tra molti popoli non civili, lo schiavo è trattato in larga misura quale membro della famiglia, le restrizioni fatte alla sua libertà non sono praticamente molto maggiori di quelle a cui sono soggetti i fanciulli.

Anche se fosse possibile, sarebbe inutile per il nostro proposito lo specificare le diverse forme e modi della schiavitù, che hanno esistito tra vari popoli in tempi diversi e sotto mutevoli

condizioni sociali. Accenneremo soltanto a quei fatti i quali indicano come sia sorto tanto nella legge quanto nell'etica il concetto della libertà individuale. Osserveremo che tra gli Ebrei, mentre le persone di sangue straniero si potevano comprare e, insieme ai loro figli, ereditare come beni, gli individui di sangue ebraico, i quali vendevano sè stessi, sia ad uomini della propria razza od a stranieri abitanti fra loro, eran soggetti ad una schiavitù qualificata ugualmente rispetto alla lunghezza che alla severità; si adduceva la ragione che essendo servi di Dio non potevano essere alienati per sempre. Ma non v'era alcun riconoscimento dell'ingiustizia commessa riguardo a colui che era fatto schiavo, nè alcun diritto correlativo alla libertà. Questa mancanza dei sentimenti e delle idee che nei tempi moderni si sono affermate così potentemente, seguitò fino al tempo in cui sorse il Cristianesimo, ed il Cristianesimo non apportò alcun mutamento. Nè il Cristo nè gli apostoli suoi condannarono la schiavitù; e quando relativamente alla libertà fu dato il consiglio di " adoperarla invece della schiavitù „ , ciò non implicava menomamente il pensiero di alcun diritto inerente all'individuo di esercitare liberamente la facoltà di muoversi e di mutar luogo. Lo stesso avveniva fra i Greci, ed in realtà è stato così negli stadi primitivi tra quasi tutti i popoli. Ai tempi d'Omero, i prigionieri di guerra diventavano schiavi, si potevano vendere o riscattare; ed in tutto il

corso della civiltà Greca lo stato di guerra, che era praticamente cronico, fu sempre accompagnato dalla schiavitù che sembrava parte normale dell'ordine sociale. Il diventare schiavi per la cattura, i debiti od altrimenti si considerava come una sventura, ma il padrone di schiavi non sembrava meritevole di riprovazione. Vale a dire che il concetto della libertà, come diritto inalienabile di ogni individuo, teneva poco o punto posto tanto nell'etica quanto nella legge; anzi era addirittura soppresso in relazione a coloro che letteralmente si chiamavano schiavi, quando anche quelli nominalmente liberi erano in realtà schiavi dello Stato, quando ogni cittadino non apparteneva a sè stesso, ma alla sua città. Ed è notevole che a Sparta, lo stato più belligero di tutta la Grecia, non solo la condizione dell'iloto era più abietta che altrove, ma lo stesso padrone Spartano possedeva in grado molto minore che altrove la facoltà di dirigere a piacer suo i propri movimenti.

Generalmente convien dunque riconoscere il fatto che, negli stati cresciuti considerevolmente in dimensione e sviluppati nella struttura, è avvenuto naturalmente che, essendosi questo sviluppo prodotto in forza dell'aggressione esterna e della conquista, implicanti come sempre fanno la coercizione interna, l'individualità sia stata talmente repressa da lasciare ben piccole tracce nella legge e nelle costumanze.

§ 47. — Per illustrare lo sviluppo, nella mo-

rale e nella legislazione, di quel concetto di libertà umana che adesso si è stabilito tra le principali razze umane, basterà notarne i passi più importanti nella storia dell'Inghilterra.

Per quanto militanti fossero quelle turbe di invasori che, ora soggiogando ed ora cacciando i precedenti padroni del suolo, popolarono il paese ai tempi antichi, avvenne, com'è naturale, che tra loro si trovassero degli schiavi; una classe di gente non libera, originariamente prigioniera, che andava ogni tanto ingrossando quando ad essa si aggiungevano i debitori ed i delinquenti. Quando crebbe la popolazione e progredì simultaneamente l'organizzazione politica, quelli che sotto il sistema primitivo della Mark avevano costituito una classe d'uomini liberi, perdettero gradatamente una gran parte della loro libertà; talvolta a seguito dei conflitti entro i gruppi, conflitti nei quali alcuni membri acquistavano il predominio, ma principalmente nel corso dei conflitti esterni, i quali conducevano alla soggezione e quindi alla creazione delle signorie. I villani diventarono soggetti ai *thegn,* e questi ai nobili più elevati; talchè ai " tempi di Alfredo si riteneva che nessun uomo potesse vivere senza il suo signore „: e ciò implicava privazione della libertà, non solo pei membri di grado inferiore (gli schiavi comprati e venduti) ma anche pei membri di tutti gli ordini più elevati. Tra i mutamenti che tennero dietro alla Conquista questa limitazione

della libertà implicata dal giuramento di fedeltà continuò, o piuttosto aumentò, salvo sotto il rapporto dell'abolizione parziale del commercio degli schiavi. Quando nel secolo undecimo cominciarono a crescere le città ed a svolgersi le istituzioni industriali, la conseguente sostituzione delle relazioni di contratto a quelle di *status*, e lo sviluppo "di un nuovo senso morale del diritto dell'uomo ad uguale giustizia„, produssero una "transizione dal servaggio puro ad una imperfetta libertà„. Un secolo dopo, la Gran Carta impose dei freni al dominio arbitrario, e rese minore pei cittadini la perdita di libertà che da quello proveniva. La concessione fatta ai mercanti forestieri di poter viaggiare liberamente nel paese, mostrò quanto fosse cresciuta l'influenza delle classi commercianti; ed allorchè, un centinaio d'anni dopo, il legame del servo al suolo essendosi indebolito, finalmente si ruppe, il lavoratore, addirittura libero, acquistò il diritto di locomozione indipendente. Per quanto perdesse parzialmente tale diritto quando il morbo nero cagionò una grave diminuzione di popolazione, e per conseguenza rialzarono talmente i salari che bisognò creare uno statuto il quale determinava il prezzo del lavoro, e legava il lavorante alla sua parrocchia; pure quelle limitazioni, suscitando una resistenza violenta, condussero ad una affermazione di uguaglianza del pari violenta, non solo rispetto al diritto di locomozione, ma anche

rispetto a molte altre cose. Ma quanto fosse poco riconosciuto allora dalle classi dominanti il diritto alla libertà, lo dimostrò il fatto che il re, dopo aver sottomessi i villani ribelli, propose l'affrancamento; e i proprietari allora, affermando che i servi erano loro proprietà, dissero che il consenso all'emancipazione "non lo abbiamo mai dato e non lo daremo mai, neppure se dovessimo morire tutti in un giorno„. Come l'aumento dell'attività e dell'organizzazione industriale aveva prodotto aumento di libertà, così, al contrario, i venti anni di attività militanti conosciuti sotto il nome di Guerra delle Rose, distrussero in gran parte la libertà che era stata acquistata; non annullarono peraltro il distacco del villano dalla terra e la conseguente sua facoltà di recarsi qua e là, cosa che in quel disordine dello stato sociale lasciato dal collasso del feudalismo, produsse una disorganizzazione industriale a cui si rimediò rimettendo la classe lavoratrice sotto una parziale coercizione, e parzialmente costringendo pure i lavoratori a rimanere nei luoghi natii, senza peraltro inceppare in altre maniere i loro movimenti. Nonostante, bisognava tutelare anche la libertà ottenuta a quel modo; ed i provvedimenti contro la carcerazione arbitraria, i quali datavano dalla Gran Carta, ma venivano spesso violati, furono verso la fine del secolo decimosettimo rafforzati dall'atto di Habeas Corpus. Salvo qualche lieve ingerenza dell'autorità in occasione di qualche panico temporaneo, la

libertà personale in Inghilterra è rimasta da qualche tempo in poi intatta; mentre quelle limitazioni minori alla libertà di movimento, contenute nelle leggi le quali proibivano agli artigiani di recarsi qua e là in cerca di lavoro, furono formalmente abolite nel 1824.

E qui occorre notare che insieme al lento riconoscimento legislativo della libertà personale, si è sviluppato il sentimento corrispondente; mentre col tempo all'egoistica affermazione della libertà s'è aggiunta l'affermazione altruistica. Quei mutamenti che nel corso di molti secoli hanno fatto progredire gli ordinamenti sociali da una condizione di completa schiavitù degli inferiori e schiavitù qualificata di coloro che stavano sopra, ad una condizione di assoluta libertà per tutti, quei mutamenti, in sul finire, hanno fatto sì che tanto il sentimento quanto la legge affermassero questa libertà non solo per i cittadini Inglesi, ma anche per gli stranieri soggetti al dominio Inglese; e ciò cominciando coll'emancipazione degli schiavi i quali ponevano il piede su terra inglese, e terminando coll'emancipazione di tutti coloro che abitavano colonie Inglesi. D'allora in poi l'abolizione della schiavitù è stato una mèta costante anche in altri paesi.

§ 48. — Tutti dunque, meno coloro i quali credono che la civiltà sia un movimento retrogrado, dovranno ammettere che l'induzione giustifica questa deduzione dal principio fonda-

mentale di equità. Coloro i quali credono che le antiche società fossero di un tipo più elevato della nostra e che meglio provvedessero al benessere umano; coloro i quali credono che l'organamento feudale, coi suoi gradi di vassallaggio sovrapposti al villenaggio, producesse una maggior somma di felicità di quella che abbiamo adesso; coloro che, come il Carlyle, anelano che torni un tempo simile a quello dell'Abate Sampson ed applaudono all'obbedienza che i Russi prestano al loro Czar; tutta questa gente sarà coerente a sè stessa allorchè negherà che lo svolgimento del sentimento di libertà e l'avere la legge stabilito la libertà individuale, possano servire di fondamento all'inferenza astratta da noi tratta in questo capitolo. Ma coloro i quali credono invece che i nostri tempi sieno migliori di quelli in cui i nobili abitavano nei loro castelli e portavano la maglia di ferro; coloro i quali credono che le *oubliettes* e le camere di tortura accompagnassero uno stato sociale meno desiderabile di quello in cui il principe come il povero è soggetto ugualmente all'amministrazione della giustizia; coloro i quali credono che il *régime* a cui furono dovute le ribellioni dei contadini fosse inferiore a quello che si distingue per un numero infinito di associazioni destinate a favorire il benessere del popolo, dovranno ammettere che la generalizzazione tratta su larga scala dalla esperienza umana si identifica col corollario ricavato più sopra dalla formula della giustizia.

Ma conviene qualificare questo *dictum* dell'etica assoluta con le esigenze dell'etica relativa. Dal principio esposto nel cominciare, quello cioè che la conservazione della specie, o di quella tra le sue varietà che costituisce una società, è un fine il quale deve avere la precedenza sulla conservazione dell'individuo, consegue, che il diritto alla libertà individuale, come il diritto alla vita individuale, deve affermarsi soggetto alle modificazioni imposte dai provvedimenti necessari alla sicurezza nazionale. Le restrizioni della libertà che sono necessarie a conservare la libertà, hanno una giustificazione quasi etica. Soggetta solo alla condizione che tutti i membri abili della comunità debbano esservi ugualmente sottoposti, quella limitazione dei diritti alla libertà di movimento e di locomozione, resa necessaria dall'organamento e dalla disciplina militare, è legittima; purchè sempre il fine da conseguirsi sia la guerra difensiva e non la guerra offensiva.

Capitolo XI.

I diritti all'uso dell'ambiente naturale

§ 49. — Un uomo potrà rimanere totalmente immune da danno fisico per le azioni dei suoi simili, questi potranno lasciarlo interamente libero nei suoi movimenti; eppure gli potrà esser impedito di esercitare quelle attività che occorrono per la conservazione della vita, e ciò coll'intralciare le sue relazioni coll'ambiente fisico da cui dipende la sua esistenza. Si pretende, è vero, che alcuni di questi agenti naturali sieno di proprietà comune e che a questo stato non si possano togliere. Troviamo scritto:

"Alcune cose sono per natura inappropriabili, sicchè nessuno può entrarne al possesso; la legge romana dava loro il nome di *res communes*. Eran definite come cose di cui la proprietà non apparteneva a nessuna persona, ma l'uso a tutti. Così la luce, l'aria, l'acqua corrente, ecc. sono talmente adatte all'uso comune dell'umanità, che nessuno può acquistarne la proprietà, o privare

gli altri del loro uso „ (*An Institute of the Law of Scotland,* by John Erskine, (ed. Macallan) I, 196).

Ma per quanto la luce e l'aria non si possano monopolizzare, la distribuzione di esse può essere intralciata da un individuo in modo da toglierla parzialmente a un altro infliggendogli grave danno.

Ogni ingerenza di questo genere è inevitabilmente una violazione della legge di libertà uguale per tutti. Se una persona intercetta abitualmente la luce a un' altra in modo che questa sia abitualmente privata della parte che le spetta, ciò implica violazione del principio che la libertà di ogni individuo deve esser limitata da uguale libertà negli altri; e lo stesso dicasi quando viene impedito di godere l'aria liberamente.

Dando al significato un' estensione insolita, fa d'uopo qui comprendere sotto lo stesso capo generale qualcosa che ammette l'appropriazione, cioè la superficie della Terra. Siccome questa fa parte dell'ambiente fisico, sembra necessario comprenderla tra gli agenti all'uso dei quali si può pretendere secondo la legge d'uguale libertà per tutti. La superficie della Terra non può esser negata assolutamente a nessuno senza rendere impraticabili le attività che servono a mantenere la vita. L'uomo, in mancanza di un terreno che lo sostenga non può far nulla; e da ciò apparisce chiaro essere un corollario della

legge di libertà uguale per tutti, interpretata strettamente, quello che la superficie della Terra non possa diventare assoluta proprietà degli individui, ma possa essere da essi occupata solo in modo tale da lasciare intatta la finale proprietà di tutti gli altri uomini, cioè della società in generale.

Non v'è molto da dire rapporto alle recognizioni etiche e legali di questi diritti all'uso dell'ambiente naturale: l'ultimo soltanto richiede molta attenzione. Li considereremo l'uno dopo l'altro.

§ 50. — Negli stadi primitivi, quando la vita urbana non era ancora incominciata, non avveniva facilmente che un individuo potesse seriamente intercettare la luce a un altro. Negli accampamenti dei selvaggi e nei villaggi delle tribù agricole, a nessuno si presentava l'occasione, nel fare il proprio interesse, di mettere al bujo l'abitazione di qualche vicino; anzi la struttura e la posizione relativa delle abitazioni rendevano quasi impossibili tali aggressioni.

In tempi posteriori, quando sorsero le città, non fu probabile che da allora in poi si rispettassero molto dagli uomini i diritti dei loro vicini riguardo alla luce. Nel corso di quegli stadi dell'evoluzione sociale in cui erano poco considerati i diritti alla vita ed alla libertà, non era da aspettarsi che richiamassero molto l'attenzione certe trasgressioni relativamente insignificanti, come quella che commettevano alcuni individui

costruendo case a pochi passi dirimpetto a case d'altri, nè che queste trasgressioni fossero giudicate contrarie alla morale o alla legalità. Le strade strette e buje delle antiche città continentali, come pure i cortili ed i vicoli che si trovano nelle parti più vecchie delle città Inglesi, implicano che quando furono fatte quelle costruzioni non si considerava come un' offesa il togliere ad un altr' uomo la sua parte di sole e di cielo. Ed anzi, possiamo ragionevolmente ritenere che il riconoscere quel fatto come un'offesa fosse a quei tempi impossibile; perchè nelle città cinte da mura, l'affollamento delle case diventò una necessità.

Nei tempi moderni, peraltro, si è cominciato a capire che alla distribuzione naturale della luce non si deve mettere ostacolo. Per quanto la legge, la quale ingiunge che le mura, le case od altri edifizi di una certa altezza non si possano costruire che a una distanza prescritta da altre abitazioni, non impedisca assolutamente d'intercettare la luce, pure impedisce che ciò avvenga in grado considerevole e si cerca di conciliare per quanto è possibile i respettivi diritti delle persone che abitano le une vicine alle altre.

Vale a dire che se questo corollario della legge di uguale libertà per tutti non è giunto ad essere ancora apertamente affermato, pure è giunto ad essere tacitamente riconosciuto.

§ 51. — Fino a un certo punto, intercettando la luce, s'intercetta anche l'aria; e quindi il

divieto di intercettare quella implica in qualche modo un divieto anche riguardo a questa. Ma il diritto all'uso dell'aria, per quanto lo riconosca la legge inglese nel caso dei mulini a vento, è stabilito in modo meno definito: forse perchè le ostruzioni hanno cagionato soltanto danni lievi.

Si è cominciato peraltro a riconoscere in modo definito il diritto all'aria pura. Per quanto non sieno state distintamente classificate come colpevoli le azioni colle quali un uomo può diminuire la quantità d'aria che spetta ad un altro uomo, nonostante, ai tempi nostri le azioni che possono infettare o viziare la quantità dell'aria vengono considerate come offese; offese soggette in alcuni casi soltanto a riprovazione morale, ed in altri casi a punizione comminata dalla legge. In una certa misura ognuno di noi è costretto colla respirazione a viziare l'aria respirata dagli altri allorchè siamo in prossimità. Basta camminare a poca distanza dietro ad un individuo il quale abbia il sigaro in bocca, per accorgersi come si diffondano largamente le esalazioni dai polmoni di ognuno di noi, ed a qual punto, per conseguenza, coloro che sono vicini, specialmente in casa, sieno costretti a respirare l'aria che è già passata di tempo in tempo nei polmoni degli altri. Ma essendo la viziatura dell'aria cosa reciproca, si capisce facilmente che ciò non può costituire aggressione. L'aggressione c'è soltanto allorchè uno o più individui producono la viziatura, ed altri che non partecipano a produrla son costretti a soppor-

tarla; come avviene spesso in ferrovia, quando uomini, i quali credono d'essere educati, fumano nei vagoni ove non è permesso di fumare, ottenendo forse dai compagni di viaggio un consenso nominale ma non certo reale; e senza poi curarsi dell'incomodo che arrecano a quelli che viaggiano dopo di loro in quei compartimenti ove rimane un odor di fumo insopportabile. Oltre che le persone assennate riguardano questo fatto come moralmente sconveniente, è proibito come tale dai regolamenti ferroviari ed in virtù di leggi speciali può anche esser punito con una multa.

Passando da esempi di questo genere ad esempi più gravi, dovremo rivolgere l'attenzione agli interdetti stabiliti per altre cose nocive: cattivi odori prodotti da certi mestieri esercitati nell'abitato, vapori nauseanti come quelli che emanano dalle lavorazioni chimiche; il fumo che esce da grandi camini o forni. La legislazione la quale proibisce le azioni che arrecano nocumenti di tal fatta, implica il diritto del cittadino al godimento dell'aria pura.

Sotto lo stesso capo potremo giustamente comprendere un'altra specie di trasgressioni, in cui l'aria serve come mezzo attraverso al quale si producono. Intendo parlare dei suoni i quali annojano e disturbano. Le trasgressioni di queste specie sono piccole e grandi. Per un individuo, il quale trovandosi a tavola all'albergo, discorre tanto forte da disturbare la conversazione

degli altri, e per quelli che durante la rappresentazione a un teatro o ad un concerto persistono nel distrarre chiacchierando l'attenzione degli uditori, vi sarà, se non altro, riprovazione: il loro contegno sarà condannato come contrario alla buona educazione, cioè alla sana morale, perchè l'una fa parte dell'altra. E quando noje di questo genere sono pubbliche, o continuate, o l'una e l'altra cosa, come per esempio quando si tratta della musica per le strade e specialmente della cattiva musica, oppure dei forti rumori provenienti dalle fabbriche e manifatture, o delle campane che si suonano nelle prime ore del mattino, l'aggressione è arrivata ad esser riconosciuta legalmente come tale e proibita colla minaccia delle punizioni: peraltro non è ancora sufficentemente riconosciuta, perchè si permettono i fischi delle stazioni centrali di ferrovia, fischi superflui e che disturbano per tutta la notte diecine di migliaja di persone, arrecando spesso grave danno agli ammalati ed agli invalidi.

Così rapporto all'uso dell'atmosfera, la libertà di ogni individuo, limitata solo da uguale libertà negli altri, se non apertamente affermata, è giunta ad esserlo tacitamente; in larga misura eticamente, ed in grado considerevole anche legalmente.

§ 52. — Lo stato di cose prodotto dalla civiltà non pone ostacolo alla pronta accettazione dei corollari tratti fin qui, ma anzi spiana la via ad accettarli. Per quanto nei giorni in cui il can-

nibalismo era comune e si sacrificavano frequentemente le vittime agli dei, l'affermazione del diritto alla vita debba essere stata posta in dubbio, pure le idee e le pratiche di quei tempi non hanno lasciato effetti tali da porre ostacolo ad opinioni spregiudicate. Sebbene in quei tempi in cui la schiavitù ed il servaggio erano profondamente organizzati nella struttura sociale, un'affermazione del diritto di libertà sarebbe stata capace di suscitare una violenta opposizione, nonostante al giorno d'oggi, tra noi almeno, non v'è idea, sentimento o costumanza che discordi dalla conclusione che ogni uomo è libero di servirsi delle sue membra e di muoversi da un punto all'altro a piacer suo. E lo stesso dicasi rispetto all'ambiente. Quei piccoli abusi, a danno d'altri, della quantità di luce e di sole, abusi che sono rimasti nella struttura delle vecchie città, ed altri derivanti dai fuochi che producono fumo, non impediscono sostanzialmente l'accettazione della proposizione che gli uomini hanno ugual diritto all'uso del mezzo in cui sono immersi. Ma la proposizione che gli uomini hanno diritti uguali all'uso di quella restante parte dell'ambiente (parte che a dir vero appena può chiamarsi ambiente), sulla quale tutti stanno e dei prodotti della quale tutti vivono, è avversata da idee ed ordinamenti tramandati a noi dal passato. Quelle idee e quegli ordinamenti sorsero quando le considerazioni di equità non esercitavano influenza sulla proprietà della terra più che non la eser-

citassero sul possesso degli uomini come schiavi o servi; ed ora quelle idee e quegli ordinamenti rendono difficile l'accettazione della proposizione. Se, mentre posseggono quei sentimenti etici che la disciplina sociale ha adesso prodotti, gli uomini fossero anche in possesso di un territorio non ancora individualmente spartito, non esiterebbero ad affermare uguaglianza di diritti sulla terra più che non esitino ad affermarla sull'aria e sulla luce. Ma ora che l'appropriazione di lunga data, la coltura continuata, come pure le compre e le vendite, hanno complicato la faccenda, è suscettibile d'essere negato addirittura quel *dictum* dell'etica assoluta, il quale non sta d'accordo collo stato di cose che si è prodotto. Prima di chiederci, in tali circostanze, come dovremo risolvere la questione, osserviamo alcune delle fasi passate della proprietà territoriale.

In parte perchè nei primi stadi dell'agricoltura la terra, presto sfruttata, non merita più d'essere occupata, presso i popoli poco civili e semicivili gli individui hanno avuto l'abitudine di abbandonare dopo un certo tempo i tratti di terreno che avevano diboscato per andare a diboscarne altri. A parte le cause, peraltro, il fatto è che nei primi stadi la proprietà privata della terra non si conosce: solo l'usufrutto appartiene al coltivatore, mentre la terra stessa è tacitamente considerata come proprietà della tribù. Così avviene adesso tra i Sumatri ed altri, e così fu tra gli antenati nostri: mentre i membri della

Mark erano individualmente proprietarii dei prodotti dell'area che respettivamente coltivavano, non eran proprietarii dell'area stessa. Per quanto possa dirsi che in principio essi erano membri della stessa famiglia, *gens,* o *clan,* e che la proprietà di ogni tratto di terreno era proprietà privata in quanto che il tratto stesso apparteneva ad un gruppo di congiunti; pure, siccome lo stesso genere di possesso continuò dopo chè la popolazione della Mark ebbe cominciato a comprendere uomini che non erano legati in parentela col rimanente, diventò un ordinamento stabilito che quel tratto di territorio fosse proprietà della comunità e non degli individui. Questa condizione primitiva si comprenderà facilmente osservando il caso dei Russi, tra i quali è soltanto parzialmente scomparsa.

"Le terre del villaggio eran tenute in comune da tutti i membri dell'associazione *(mir);* l'individuo non possedeva che i raccolti ed il *dvor,* o recinto che circondava immediatamente la casa. Questa condizione primitiva di proprietà, esistente anche ai tempi nostri in Russia, era una volta comune a tutti i popoli Europei." *(The History of Russia,* A. Rambaud, tradotta da Lang, vol. 1, pag. 45).

A questo aggiungerò alcuni estratti dalla *Russia* del Wallace, i quali descrivono quale fosse lo stato originale delle cose e quali i susseguenti. Dopo aver notato il fatto che, mentre i Cosacchi del Don erano puramente nomadi,

" l'agricoltura era proibita sotto pena di morte „, forse perchè impediva la caccia ed il pascolo degli armenti, Wallace dice:

" Ogni Cosacco il quale desiderava fare un raccolto arava e seminava dove credeva opportuno di farlo, e conservava per quanto gli piaceva il terreno così appropriato; quando poi la terra cominciava a dare indizi di esaurimento, il Cosacco abbandonava quel pezzo e andava a lavorare la terra in un altro punto. Aumentando il numero degli agricoltori, nacquero frequenti le contese; e mali maggiori si verificarono allorchè nelle vicinanze sorsero i mercati. In alcune *stamtzas* (villaggi Cosacchi) le famiglie più agiate si appropriarono enormi quantità della terra comune, servendosi di parecchie paja di buoi, o prendendo a opra dai villaggi più prossimi dei contadini i quali per esse aravano; ed invece di abbandonare la terra, dopo avervi fatto due o tre raccolti, ne conservarono il possesso. Così tutta la terra coltivabile o almeno la parte migliore, diventò di fatto, se non legalmente, proprietà privata di poche famiglie „ (*Ib.*, II, 86).

Poi l'autore procede a spiegare quello che avvenne in conseguenza di una specie di rivoluzione:

" Dietro i loro reclami (cioè dei membri della comunità che non possedevano terra) il terreno appropriato fu confiscato dal Comune, e s'introdusse il sistema della distribuzione periodica.

Con questo sistema ogni adulto maschio venne a possedere una parte di terra„ (*Ib.*, II, 87).

Nelle Steppe, " un pezzo di terra si coltiva per solito soltanto per tre o quattro anni di seguito. Viene allora abbandonato per quasi il doppio di tempo, ed i coltivatori si recano in qualche altra parte del territorio comunale..... In tali circostanze non è facile che prenda radice il principio della proprietà privata della terra; ogni famiglia cerca di possedere una certa quantità piuttostochè un certo pezzo di terra, e si contenta di un diritto di usufrutto, mentre il diritto di proprietà resta al Comune „ (*Ib.*, II, 91).

Ma nei distretti più centrali e più civili questa pratica primitiva si è modificata, senza che peraltro sia rimasto distrutto il carattere essenziale del possesso.

" Secondo questo sistema (il sistema dei tre campi) i coltivatori non emigrano periodicamente da una parte all'altra del territorio comunale, ma lavorano sempre i medesimi campi e son costretti a concimare i pezzi che occupano.... Sebbene il sistema dei tre campi sia stato in uso, nelle provincie centrali, da parecchie generazioni, il principio comunale, colla sua periodica ridistribuzione di terra, resta ancora intatto „ (*Ib.*, II, 92).

Da tali fatti e da molti altri ancora dobbiamo indiscutibilmente concludere che nei tempi in cui il progresso dell'organizzazione sociale non aveva ancora mutato le relazioni dell'individuo

colla terra, la relazione era di proprietà collettiva e non di proprietà individuale.

Come mutò questa relazione? In qual modo soltanto potè mutare? Certamente non per consenso spontaneo. Non si può supporre che tutti od alcuni membri della comunità rinunziassero volontariamente ai loro respettivi diritti. Ogni tanto il delitto faceva perdere ad un individuo la sua parte di condominio, ma ciò deve aver lasciate immutate le relazioni degli altri col suolo. Un effetto consimile devono averlo prodotto i debiti, se non fosse che il debito implica un creditore; e mentre si può appena supporre che il creditore fosse l'intera comunità, l'esser debitori di qualcuno dei suoi membri non avrebbe dovuto dar mai facoltà al debitore di valersi, per pagare, di qualcosa che non era sua proprietà individuale e che non poteva essere individualmente ricevuta. Probabilmente, anche altrove, entrò in giuoco la stessa causa che pare operasse in Russia, quella cioè che alcuni avendo coltivato aree più vaste d'altri, accumularono ricchezze, e per conseguenza maggior potere e nuove proprietà; ma com'è implicato dal fatto che in Russia ciò condusse ad una rivoluzione e quindi alla reintegrazione dello stato originale, quel processo fu evidentemente in quel paese, e forse anche altrove, considerato come aggressivo. Certo la causa principale deve essere stata l'esercizio diretto o indiretto della forza: talvolta interna, ma soprattutto esterna. Le dispute e le lotte

in seno alla comunità conducendo al predominio (in alcuni casi acquistato mediante il possesso di case fortificate), prepararono la via alle parziali usurpazioni. Quando, come è il caso ancora tra i Suaneti, ogni famiglia in un villaggio ha la sua torre di difesa, possiamo facilmente capire come le contese intestine nelle comunità primitive dessero solitamente origine alle supremazie individuali, e come queste finissero per stabilire diritti individuali sulla terra, diritti che diventarono superiori a quelli generali.

Ma la conquista dal di fuori è stata dappertutto il maggior fattore nella trasformazione della proprietà comunale in proprietà individuale. Non si può supporre che nei tempi in cui i prigionieri diventavano schiavi e le donne si prendevano come spoglie di guerra, si rispettasse molto la preesistente proprietà del suolo. Gli antichi pirati Inglesi i quali, sbarcando sulle coste, uccidevano i preti all'altare, incendiavano le chiese e sgozzavano la gente che vi aveva cercato asilo, sarebbero stati esseri molto incomprensibili se avessero riconosciuto il diritto di proprietà territoriale dei pochi superstiti alla carneficina. Quando i pirati Danesi, che più tardi risalirono i fiumi, ebbero arso i casolari che trovavano, sgozzato gli uomini, violate le donne, infilato colle alabarde i fanciulli o vendutili sulla piazza del mercato, avrebbero dovuto davvero subire una miracolosa trasformazione se fosse loro venuto in mente di domandare a chi apparte-

neva la Mark ed avessero ammesso i titoli di proprietà delle loro vittime. Ed ugualmente quando, due secoli dopo, le continue guerre intestine ebbero prodotto reggitori militari i quali esercitarono diritti quasi feudali sugli occupatori della terra, e vennero gli invasori Normanni, il diritto di conquista tornò daccapo a soverchiare quelle specie di possesso che eran sorte, ed ancora maggiormente trasformò la proprietà comunale in quella specie di proprietà individuale che distinse il feudalismo. Alla vittoria, che conferisce dominio incondizionato sulla gente sconfitta e su tutto quello che le appartiene, tien dietro, secondo la natura della razza, l'affermazione di una proprietà universale, più o meno qualificata, secondo i dettami della politica. Mentre in alcuni casi, come per esempio nel Dahomey, ne deriva un monopolio assoluto del re, non solo sulla terra, ma su qualunque altra cosa, in altri casi, come avvenne in Inghilterra, ne risultò la proprietà suprema del re con riconosciute proprietà gerarchicamente subordinate dei nobili e dei loro vassalli, i quali tenevano la terra uno sotto l'altro, colla condizione del servizio militare: per implicazione, la corona rimaneva investita della proprietà suprema.

Tanto lo stato originale, quanto gli stati susseguenti hanno lasciato traccia nelle esistenti leggi relative alla proprietà territoriale. Vi sono molti diritti locali i quali " datano da un tempo in cui la proprietà privata della terra, come noi

ora l'intendiamo, era una novità che lottava ancora per affermarsi. „ [1]

"Il popolo che esercita diritti di pascolo li esercita con un titolo, che, se noi potessimo rintracciarne tutto il corso, è molto più antico di quello del signore. I diritti del popolo sono quelli che appartenevano già ai membri della comunità di villaggio molto prima che si sentisse parlare dei manieri e dei signori dei manieri. „ [2]

E chiunque osservi quanto sia poca la tenerezza dimostrata dagli *Inclosure-Acts* pei diritti dei comunisti anche ai tempi nostri, sarebbe credulo davvero se pensasse che nei tempi più rozzi si effettuasse con equità il trapasso dai diritti comunali ai diritti privati. La proprietà privata, peraltro, era per solito incompleta, perchè era soggetta ai diritti del signore, i quali alla loro volta erano soggetti ai diritti del signore sovrastante giusta i gradi della gerarchia feudale: e ciò significava che il dominio era subordinato a quello del capo della comunità.

"I nostri libri di legge non riconoscono che alla Corona il diritto di proprietà assoluta sulla terra; si suppone che ogni terra sia tenuta immediatamente o mediatamente dalla Corona, per quanto non si paghino a lei affitti o servigi e non siavi memoria di concessione. „ [3]

---

[1] *The Land Laws*, per Sir Fred Polloch, Bart., p. 2.
[2] *Ibid.* p. 9.
[3] *Ibid.* p. 12.

E che questo concetto sia vivo ancora ai tempi nostri, tanto nella teoria che nella pratica, ce lo dice il fatto che da un anno all'altro, con autorizzazione dello Stato, si espropriano a scopo di pubblica utilità i proprietari attuali della terra, dando loro adeguato compenso. Per quanto si possa rispondere che questo diritto dello Stato al supremo dominio della terra non sia altro che una parte del suo diritto al dominio supremo in generale, perchè egli mantiene il diritto di prendere ogni cosa dietro compenso: pure il primo è un diritto che abitualmente vien fatto valere, mentre l'altro non è che un diritto nominale non imposto; come vediamo nelle compre dei quadri per la nazione, nelle quali lo Stato entra in gara coi compratori privati e può riuscire o non riuscire nell'acquisto.

Resta soltanto ad accennare che i mutamenti politici, i quali a poco a poco hanno sostituito al potere supremo del monarca il potere supremo del popolo, hanno pure per implicazione sostituito alla suprema proprietà del monarca sulla terra quella suprema del popolo. Se il corpo rappresentativo ha praticamente ereditato i poteri governativi di cui una volta era rivestito il re, ha ereditato al tempo stesso quella proprietà definitiva del suolo che ugualmente apparteneva una volta a lui. E siccome il corpo rappresentativo non è altro che l'agente della comunità, questa è adesso rivestita della proprietà definitiva. Gli stessi proprietari di terre non

lo negano; ne abbiamo la prova nel rapporto pubblicato nel dicembre 1889 dal Consiglio della "Lega per la difesa della Libertà e della Proprietà„, in cui sedevano parecchi Pari e due giudici. Dopo aver detto che il principio essenziale dell'organizzazione della lega, "fondato sull'esperienza registrata„, è la diffidenza per "ogni officialismo, imperiale o municipale„, il consiglio segue a dire:

"Questo principio applicato al caso della terra accenna chiaramente alla proprietà individuale, qualificata dalla sovranità dello Stato.... La terra può, s'intende, esser "ripresa„ col pagamento dell'intero compenso e amministrata dal "popolo„ se a questo piacesse di farlo.„

La cattiva qualità del sistema d'amministrazione invocato da altri è la sola ragione che si adduce per conservare l'esistente sistema di possedimenti della terra; mentre si riconosce apertamente la suprema proprietà della comunità. Talchè, se nei primi stadi, insieme alla libertà di ogni individuo, troviamo la proprietà della terra spettare alla comunità; se nel corso di quei lunghi periodi, in cui l'attività militante riunì le piccole in grandi comunità, ne risultò simultaneamente perdita di libertà individuale e perdita di partecipazione al dominio della terra; invece, col declinare del militarismo e col sorgere dell'industrialismo, v'è stato riacquisto della libertà individuale e riacquisto di quella partecipazione al dominio della terra, implicato dal

fatto che ogni individuo partecipa alla nomina di quel corpo, al quale adesso appartiene la terra stessa.

E ciò significa che i membri della comunità, esercitando abitualmente come fanno per mezzo dei loro rappresentanti la facoltà di alienare o di servirsi come meglio credono di qualsiasi porzione della terra, possono egualmente appropriarsi e servirsi, come credono meglio, di tutte le porzioni della terra stessa. Ma siccome l'equità e la costumanza giornaliera implicano ugualmente che gli attuali proprietari di speciali porzioni di terra non possono essere spossessati, senza che sia dato loro in compenso il valore giustamente calcolato della terra stessa, ciò significa che la comunità non potrà riprendere con giustizia tutta la terra, se non la riprende comprandola tutta. Qualora l'esercizio diretto della proprietà dovesse esser ripreso dalla comunità senza compra, essa prenderebbe insieme a qualcosa che è suo una quantità immensamente maggiore di roba che non è sua. Anche indipendentemente da quelle molteplici complicanze che di secolo in secolo hanno in modo inestricabile intrecciato i diritti degli uomini, considerati teoricamente, anche se noi riduciamo il caso alla sua più semplice forma teorica, dovremo ammettere che la comunità non può pretendere ad altro che alla superficie del paese nel suo stato originale e selvaggio. A tutto quel valore che le hanno conferito il diboscamento, il dissoda-

mento, la prolungata coltura, l'assiepamento, il drenaggio, la costruzione delle strade, quella delle fattorie e cascine ecc., che costituiscono quasi tutto il suo valore, la comunità non ha alcun diritto. Questo valore è stato conferito alla terra o dal lavoro personale, o dal lavoro retribuito, o dal lavoro degli antenati; o altrimenti il valore conferito alla terra in questi vari modi è stato acquistato con denaro legittimamente guadagnato. Nei proprietari attuali è investito tutto questo valore artificialmente conferito, ed il toglierlo ad essi sarebbe un furto gigantesco. Se nel corso delle numerose vicende, dalle quali è sorta l'attuale proprietà territoriale, vi sono state molte violenze e molte frodi, queste sarebbero state sempre piccole in confronto della violenza e della frode che commetterebbe la comunità se s'impadronisse, senza pagamento alcuno, di quel valore artificiale che alla terra ha conferito il lavoro di quasi due mila anni.

§ 53. — Tornando all'argomento generale di questo capitolo, cioè i diritti all'uso dell'ambiente naturale, occorre principalmente notare il modo col quale questi diritti hanno gradatamente acquistato sanzione legislativa, a mano a mano che le società hanno raggiunto un tipo più elevato.

Al principio del capitolo abbiamo veduto che nei tempi moderni sono sorte affermazioni legali dell'uguale diritto in tutti gli uomini all'uso dell'aria e della luce; nessuna forma di organa-

mento sociale o d'interesse di classe avendo in grado apprezzabile inceppato il riconoscimento di questi corollari derivanti dalla legge dell'uguale libertà. Ed abbiamo pure veduto che per implicazione, se non apertamente e consapevolmente, è giunto ad esser riconosciuto ai tempi nostri un diritto uguale in tutti gli elettori alla suprema proprietà dell'area abitata: diritto che, sebbene latente, viene affermato da tutti gli atti del Parlamento i quali alienano la terra. Per quanto questo diritto all'uso della Terra, posseduto da ogni cittadino, sia inceppato dagli ordinamenti stabiliti a un punto tale da esser praticamente sospeso; pure il negare l'esistenza sua come equa pretensione equivarrebbe ad affermare che l'espropriazione fatta con decreto di Stato è ingiusta. Il diritto di un attuale proprietario territoriale non si potrà equamente annullare se non quando esista un diritto superiore della comunità in generale; e questo diritto superiore della comunità in generale consiste nella somma dei diritti individuali dei suoi membri. [1]

---

[1] Ho incluso nell'Appendice *B* varie considerazioni relative alla difficile questione della proprietà territoriale, che qui avrebbero occupato troppo spazio.

Capitolo XII.

Il diritto di proprietà

§ 54. — Siccome tutti gli oggetti materiali capaci di esser posseduti si ottengono in un modo o nell'altro dalla Terra, ne risulta che il diritto di proprietà dipende in origine dal diritto all'uso della Terra stessa. Questa fu una connessione necessariamente ovvia finchè, non essendovi ancora i prodotti artificiali, quelli naturali erano le sole cose che l'uomo potesse appropriarsi. E per quanto la società nostra siasi svolta in modo che l'origine di un' infinità di beni, dalle case, i mobili, il vestiario, i lavori artistici, fino ai biglietti di banca, alle azioni ferroviarie, alle ipoteche, alle cartelle del debito pubblico, ecc.; non abbia alcun rapporto manifesto coll' uso della Terra; pure, basta ricordare che quei beni sono, o rappresentano, il prodotto del lavoro, che il lavoro è reso possibile dal nutrimento e che questo si ottiene dal suolo, per capire che la connessione, per quanto remota e avviluppata, persiste ancora.

Ne consegue che se è difficile giustificare eticamente il diritto all'uso della Terra, è ugualmente difficile il giustificare pienamente, dal lato etico, il diritto di proprietà.

La giustificazione tentata da Locke non ci sodisfa. Dicendo che, " sebbene la Terra e tutte le creature inferiori sieno comuni a tutti gli uomini, pure ogni uomo ha una proprietà sulla propria persona „ , ed inferendone che " le fatiche del suo corpo ed il lavoro delle sue mani „ sono perciò suoi, Locke prosegue: " Tutto quello che egli ha tolto dallo stato provvisto dalla natura ed in cui essa l'ha lasciato, tutto quello a cui ha consacrato le sue fatiche, aggiungendovi qualcosa di suo, l'uomo ne ha fatta sua proprietà „. Ma si potrebbe rispondere che se, come dicono le premesse, la " Terra e tutte le creature inferiori „ sono " comuni a tutti gli uomini „ , occorrerebbe ottenere il consenso di tutti gli uomini, prima di poter con giustizia togliere qualsiasi oggetto " dallo stato comune in cui la natura lo ha posto „. La questione è se colla fatica impiegata a toglierla da quello stato un uomo abbia acquistato sulla cosa un diritto maggiore dei diritti preesistenti di *tutti* gli altri uomini messi insieme. La difficoltà che in questo modo insorge può peraltro essere evitata. In condizioni selvagge, semi-civili e civili, tre sono le maniere in cui i respettivi diritti degli uomini alla proprietà si possono stabilire col debito riguardo agli uguali diritti di tutti gli altri uomini.

Tra gli occupatori di un territorio, i quali raccolgono i prodotti salvatici o uccidono gli animali, si potrà tacitamente, se non apertamente, concordare che avendo essi uguali occasioni di utilizzare quei prodotti, all'appropriazione compiuta da uno di loro passivamente consentano gli altri. Tra i membri delle tribù cacciatrici è questa l'intesa generale a cui informano la loro condotta. E istruttivo peraltro l'osservare che tra alcune di quelle tribù è praticamente, se non teoricamente, affermata la qualifica più sopra indicata, perchè l'uso attribuisce agli altri membri di una tribù un diritto parziale alla cacciagione uccisa da uno dei loro; e ciò sembra implicare la credenza che la preda prima di esser uccisa apparteneva in parte anche ad essi. Schoolcraft ci narra che i Comanchi:

" Non riconoscono alcun diritto distinto di *meum* e *tuum*, eccettochè per la proprietà personale; considerando il territorio che occupano, la selvaggina che si pasce sul medesimo, come comuni a tutta la tribù: la seconda diventa proprietà soltanto quando è presa.... Chi uccide la selvaggina ritiene la pelle, e la carne si divide a seconda dei bisogni della brigata, sempre senza contesa, perchè ogni individuo divide il nutrimento con tutti i membri della tribù. "

Usi ed idee affini troviamo tra i Chippeway. Schoolcraft scrive:

" Nel primo caso (quando la brigata di cacciatori prende la selvaggina nei rinchiusi) la preda

si divide tra coloro che hanno partecipato a catturarla. Nel secondo caso (quando è presa nei lacci di privati) è considerata proprietà privata, nonostante, se avviene che passi di là un cacciatore sfortunato, egli può impadronirsi del cervo preso a qual modo, lasciando peraltro al proprietario la testa, la pelle e la schiena. „

La natura quasi equa di questi vari accordi, vagamente se non definitamente considerati come giusti, sarà pienamente apprezzata da chi tenendo in affitto con altri una peschiera od avendo con altri il privilegio di sfruttarla, conosce quanti disturbi possano arrecargli i soci o compagni suoi facendone uso indebito: sentimento che sarebbe ancora più forte se i soci si appropriassero in modo disonesto una quantità di nutrimento e di passatempo maggiore di quella che ad essi spetta.

Passando dallo stadio della caccia a quello in cui gli uomini cominciarono a prendere una specie di dimora fissa, troviamo usi i quali hanno quasi lo stesso significato generale. L'area occupata, invece di essere ugualmente servibile a tutti per raccogliere il nutrimento che offre spontaneamente, sia vegetale che animale, diventa ugualmente servibile a tutti per coltivare i generi alimentari; ed in quest'ultimo caso come nel primo i prodotti del lavoro diventano proprietà di chi fatica. Si capisce che quando in un clan vien concessa ad un individuo la proprietà di ciò che cresce sul pezzo di terreno assegnatogli, ciò

significa che si riconosce un diritto simile, ugualmente stabilito, a tutti gli altri. Come abbiamo dimostrato nell'ultimo capitolo a proposito della proprietà in Russia, l'intesa indefinita, nata a questo modo, finisce per diventare col tempo un'intesa definita: si divide la terra in porzioni uguali, ad ogni individuo si assegna la coltura di una porzione e si riconosce che il prodotto è sua proprietà. Al tempo di Enrico II, ed anche dopo, un'intesa di questo genere esisteva tra gli Irlandesi: "La terra appartenente alla tribù si divideva tra i suoi membri, per tornare a ridividerla tra loro dopo un certo numero di anni". Ciò implica, che per accordo generale tutto quello che l'individuo colle sue fatiche ricavava dalla terra, sotto quelle condizioni, era esclusivamente suo. In questo caso dunque, come nel primo, il diritto di proprietà si stabilisce in armonia colla legge di libertà uguale per tutti.

Per quanto non si possa dire che la proprietà dei beni, nata a questo modo, risulti da un vero e proprio contratto, concluso tra ogni singolo membro della comunità e la comunità nel suo complesso, pure v'è qualcosa di simile ad un contratto potenziale; e tale contratto potenziale potrebbe diventare un vero e proprio contratto se una parte della comunità si consacrasse ad altre occupazioni, mentre il rimanente seguitasse a lavorare la terra: una parte del prodotto sarebbe in tal caso da pagarsi, dietro accordo, a coloro i quali avessero cessato dal coltivare la terra, in

compenso di quella parte d'uso che rilasciano agli altri. Non abbiamo prove che una simile relazione tra gli occupatori e la comunità, col conseguente riconosciuto diritto di proprietà sul prodotto che rimane dopo aver pagato quella parte di esso che equivale alla rendita, sia mai sorta; perchè, come abbiamo veduto, la proprietà originale della comunità è stata per solito usurpata da aggressori interni od esterni, e la rendita prendendo allora la forma, se non di prodotto, almeno di lavoro o di servizio militare, è stata per solito pagata all'usurpatore: stato di cose in cui scompaiono gli equi diritti di proprietà insieme agli equi diritti di ogni specie. Ma da queste usurpazioni son nati, come abbiamo veduto, il dominio eminente dello Stato e la proprietà dei privati a titolo di concessionari, dai quali rapporti può sorgere daccapo un diritto di proprietà teoricamente equo. Nella China ove " tutta la terra è posseduta per diretta concessione della Corona „ " dietro pagamento di una tassa annua, con accordi per il servizio personale da prestarsi al governo „, la legittima proprietà di quel prodotto che rimane dopo aver pagato la rendita alla comunità, può essere affermata soltanto ammettendo che l'Imperatore rappresenti la comunità. Nell'India, ove il governo è supremo proprietario delle terre ed ove, finchè non fu stabilito il sistema *zemindar*, esso riscuoteva direttamente le rendite, è tanto meno possibile affermare, senza una interpreta-

zione sforzata, che da un contratto tra l'individuo e la comunità sia derivato un diritto di proprietà. Nè in Inghilterra, ove la teoria che ogni proprietario territoriale sia un fittavolo della Corona, è poco più che una teoria, si adempiono in miglior modo le condizioni volute dall'etica. Solo qua e là, ove il dominio dello Stato non è potenziale ma reale, e le rendite ordinarie vengono pagate dagli occupatori alla Corona (che in simili casi viene ad essere identificata colla comunità), si è per conseguenza stabilita quella specie di uso della Terra, la quale conferisce teoricamente un valido fondamento al diritto di proprietà privata.

Ma ammettendo che lo stabilire un diritto di proprietà eticamente completo sia difficile quanto lo stabilire un diritto eticamente completo all'uso della Terra, nonostante, l'esame dei fatti presentati dalle società primitive esistenti e di quelli che rintracciamo nella storia delle prime società civili, ci dimostra che il diritto di proprietà è originariamente deducibile dalla legge di uguale libertà per tutti; e che cessa d'essere in tal modo deducibile solo quando non è stato tenuto conto degli altri corollari che derivano da detta legge.

§ 55. — Questa deduzione, riconosciuta da prima nelle consuetudini e quindi formulata dai legislatori, è andata elaborandosi ed ha ricevuto una sanzione sempre più completa a mano a mano che la società si è sviluppata.

Che il diritto di proprietà fosse originariamente concepito come un diritto stabilito dal

lavoro compiuto senza aggredire gli altri, lo dimostra il fatto che tra i popoli più rozzi, nei quali quel concetto è sviluppato a un grado minimo, son proprietà le armi, gli istrumenti, i vestiti, gli ornamenti, cose tutte in cui il valore conferito dal lavoro è in proporzione molto maggiore di quello del materiale greggio. Quando a quegli articoli aggiungiamo le capanne, che peraltro, essendo quasi sempre costruite col concorso d'altri uomini i quali alla lor volta vengono all'occasione ricambiati di aiuto, sono perciò meno distintamente il prodotto di una fatica individuale, avremo nominate quasi tutte le cose nelle quali, sul principio, il valore conferito dal lavoro supera quello del valore intrinseco, perchè il valore intrinseco degli alimenti selvaggi colti od uccisi è più ovvio del valore della fatica impiegata a procurarseli. E questa è senza dubbio la ragione per cui nelle società più rozze il diritto di proprietà è più definito rispetto agli oggetti personali che non rispetto ad altre cose.

Che il riconoscimento del diritto di proprietà fosse in origine riconoscimento della relazione esistente tra lo sforzo e il benefizio, ce lo dimostra in uno stadio più avanzato il *regime* del gruppo patriarcale e della comunità di famiglia; perchè, sebbene, come fa rilevare Sir Enrico Maine, il capo del gruppo fosse in principio padrone nominale di tutti i beni del gruppo stesso, pure, in fatto, egli n'era l'amministratore fiduciario, ed ognuno dei membri, mentre partecipava al lavoro

fatto in comune, aveva pure la sua parte di proventi. Per quanto tale ordinamento, quasi socialistico entro il gruppo, ma nei rapporti esteriori governato dalla concorrenza, non sia espressione definita del diritto di proprietà individuale, tacitamente afferma che il lavoro deve procurare al lavoratore qualcosa d'equivalente in prodotto. E la tacita affermazione diventa affermazione aperta in quei casi in cui i membri del gruppo acquistano la proprietà in virtù del lavoro fatto da essi indipendentemente dal lavoro degli altri membri del gruppo.

Sarebbe fuori di luogo e del pari superfluo il rintracciare lo svolgimento del diritto di proprietà quale fu stabilito dall'autorità ed amministrato dai suoi agenti, cominciando dalla proibizione del furto nei comandamenti Ebraici e seguitando fino ai tempi moderni, in cui la proprietà di qualsiasi specie è stata legalmente formulata con una infinità di particolari e con grandissima precisione. A noi basta notare che questa implicazione del principio di giustizia, percepita forse fino dai primi tempi più chiaramente di qualunque altra, è andata sempre acquistando, nel corso del progresso sociale, forma di riconoscimento più definita, maggiore estensione e più decisiva importanza; sicchè adesso il violare il diritto di proprietà coll'impadronirsi senza permesso di una cipolla o di qualche fuscello è diventato offesa punibile, e costituiscono proprietà un pezzo di musica, un modello artistico, una marca commerciale.

§ 56. — Ai tempi nostri molti cercano di sopprimere questo diritto, credendosi giustificati a far ciò ed anzi obbligati dal principio morale. Ad essi sembra ingiusto che ogni uomo riceva benefizi proporzionati ai suoi sforzi, e negano ch'ei possa onestamente conservare il possesso di tutto ciò che il suo lavoro ha prodotto, lasciando che i meno abili godano solo ciò che ha prodotto il lavoro loro. Espressa nella sua forma più breve, la loro dottrina è questa: Lasciate che specie diverse e quantità diverse di lavoro arrechino uguali parti di prodotto; lasciate che vi sia "distribuzione uguale di guadagni ineguali „.

È manifesto che il comunismo implica violazione della giustizia, quale è stata definita nei capitoli precedenti. Quando affermiamo che la libertà di ogni individuo è limitata soltanto da uguali libertà di tutti gli altri, affermiamo che ognuno è libero di tenere per sè tutti quei benefizi e quelle sorgenti di benefizio che riesce a procurarsi senza oltrepassare i confini del campo di azione dei suoi simili. Se dunque qualcuno, con maggior forza, maggiore ingegno, maggiore applicazione, riesce ad ottenere più benefizi e più sorgenti di benefizi degli altri, e lo fa senza violare in nessuna maniera il campo dell'azione altrui, la legge di libertà uguale per tutti gli conferisce esclusivo possesso di tutto quel sovrappiù di benefizi e di sorgenti di benefizi; nè altri potrebbero toglierglielo senza pretendere per sè

maggior libertà d'azione di quella che pretende lui: vale a dire senza violare la legge.

Nei tempi passati gli ordinamenti erano tali che i pochi superiori profittavano a spese dei molti inferiori. Adesso si vorrebbero fare ordinamenti tali per cui i molti inferiori profittassero a spese dei pochi superiori. E come da coloro che lo sostenevano si credeva allora equo l'antico sistema sociale, così adesso si crede equo quello nuovo da coloro che lo propongono. Essendo, secondo essi, indubitatamente giusta questa distribuzione, ritengono che possa essere stabilita colla forza; perchè l'uso della forza, se non è proposto apertamente, pure è una implicazione necessaria del sistema. Con la natura umana quale è stata conosciuta nel passato e quale si conosce adesso, un individuo che, dotato di facoltà più elevate fisiche o mentali e di maggior resistenza al lavoro, guadagni più di quello che guadagnano gli altri, non sarà disposto a cedere volontariamente quel sovrappiù agli altri: qua e là si troverà un uomo capace di farlo, ma sarà certo un'eccezione e la media degli uomini non lo farà certamente. E se in media l'uomo superiore non sarà disposto a cedere volontariamente il sovrappiù di benefizio ottenuto dalla sua superiorità, l'implicazione è che converrà obbligarcelo, e che per obbligarlo è giustificato l'uso della forza. Si ammette da ambe le parti che in tal modo i molti inferiori sono capaci fisicamente di costringere i pochi superiori; ma i comunisti ritengono che la

richiesta coercizione, operata dalla maggioranza che sta peggio sulla minoranza che sta meglio, sia giusta.

Dopo ciò che è stato detto nei primi capitoli di questa Parte, occorre appena accennare che un sistema stabilito a seconda di questa dottrina produrrebbe degenerazione dei cittadini e decadimento della comunità da essi costituita. Il sospendere quella disciplina naturale la quale determina in ogni specie di creatura l'adattamento alle attività richieste dalle condizioni della vita, condurrebbe inevitabilmente a non esser più adatti all'esistenza e produrrebbe la scomparsa pronta o lenta della specie.

§ 57. — Mentre l'etica assoluta afferma così il diritto di proprietà, e mentre una violazione di esso, come è quella implicata nei progetti dei comunisti, non è giustificata dall'etica relativa la quale tien conto dei bisogni transitori, l'etica relativa stessa impone però quella limitazione della proprietà che è resa necessaria per pagare le spese della tutela nazionale e individuale.

La verità riconosciuta in principio che la conservazione della specie, o di quella varietà che costituisce una nazione, è un fine il quale deve aver la precedenza sulla conservazione dell'individuo, è già stata citata a giustificazione di quella subordinazione del diritto alla vita che è implicata dal rischio d'incontrare la morte in una guerra difensiva, ed anche come giustificazione di quella subordinazione del diritto alla libertà

che il servizio e la soggezione militare rendono necessaria. Qui occorre addurla nuovamente in quanto essa offre ragione legittima per l'appropriazione di una parte dei beni e dei redditi degli individui tanto grande, quanto può occorrere per resistere efficacemente ai nemici. Ma mentre evvi così una giustificazione quasi etica per tutte quelle violazioni del diritto di proprietà reclamate allo scopo di guerra difensiva, nulla giustifica simili violazioni allorchè si tratta dello scopo di guerra offensiva.

Nè meno manifesto è che il diritto di proprietà trovasi legittimamente soggetto ad un'altra restrizione. Occorre intaccare la proprietà per mantenere quelle amministrazioni pubbliche le quali servono a far valere il diritto di proprietà e tutti gli altri diritti. In una società composta interamente d'uomini i quali rispettassero a dovere i reciproci diritti, non vi sarebbe bisogno di questa parziale violazione del diritto di proprietà; ma nelle società esistenti ed in quelle che probabilmente esisteranno per lungo tempo ancora, la maniera di avvicinarsi il più possibile all'adempimento della legge di uguale libertà per tutti, è quella di sacrificare i vari diritti che abbiamo dedotti, quanto è necessario per la preservazione degli altri diritti che restano ad esaminare. L'etica relativa, dunque, giustifica quella tassazione equamente distribuita che si richiede per conservare l'ordine e la sicurezza.

Capitolo XIII.

Il diritto di proprietà immateriale

§ 58. — Anche il cane che non solo lotta per conservare l'osso che ha trovato, ma lotta ancora per conservare il vestito o un altro oggetto affidato dal padrone alla sua custodia, è in grado di riconoscere la proprietà di un oggetto visibile e tangibile; e da ciò apparisce chiaro che basta un barlume d'intelligenza per concepire il diritto di proprietà materiale. Ma occorre un grado d'intelligenza molto maggiore quando la proprietà non è nè visibile nè tangibile. Si richiede per concepire l'esistenza di un prodotto mentale l'immaginazione costruttiva; ed una immaginazione costruttiva molto più elevata è necessaria per concepire che un prodotto del lavoro mentale può esser realmente considerato proprietà quanto il prodotto del lavoro manuale.

Che le due cose riposino sul medesimo fondamento, è facile dimostrarlo prendendo a consi-

derare l'elemento positivo e l'elemento negativo del diritto. Rammentando che la giustizia sotto il suo aspetto positivo consiste nel ricevere ogni individuo i benefizi ed i danni della propria natura e conseguente condotta, è manifesto che se col lavoro mentale qualche individuo ottiene qualche risultato, egli debba fruire di ogni beneficio che naturalmente deriva da quel risultato. La giustizia, quale noi l'abbiamo definita, richiede che la connessione tra la condotta e la conseguenza non sia in questo caso, come non deve esserlo negli altri, disturbata: la pretesa accampata al godimento di quel benefizio è una legittima pretesa.

Nè è meno ovvio che l'elemento negativo della giustizia, che tra le creature associate restringe le attività di ognuno entro i limiti voluti dalle uguali attività degli altri, proibisce l'appropriazione del prodotto mentale di un altro; o piuttosto ne proibisce l'uso senza il consenso del produttore, allorchè questi ha inteso di trarne vantaggio appunto coll'uso che ne avrebbero fatto gli altri. Supponendo che di un prodotto mentale elaborato da *A*, usino senza il suo consenso *B*, *C* e *D*, questi ultimi violano la legge d'uguale libertà per tutti; inquantochè essi hanno respettivamente tratto vantaggio dall'utilizzare il prodotto delle fatiche mentali di *A*, senza offrire a questo l'occasione di ottenere pur esso un vantaggio coll'utilizzare un prodotto equivalente, materiale o mentale, delle fatiche loro.

Se qualcuno rispondesse che altri non ha tolto ad *A* il prodotto delle sue fatiche mentali, ma ne ha soltanto usato, allora potremmo replicare che, tanto per i prodotti mentali quanto per i prodotti materiali, l'uso che altri ne faccia può essere appunto la sorgente di profitto sulla quale si fa assegnamento. Così tutti ritengono che un individuo il quale costruisce una casa e l'affitta, o fabbrica una carrozza per darla a nolo ai viaggiatori, sia defraudato da coloro che occupano la sua casa o si servono della sua carrozza se essi non lo pagano. Egli che non ha provveduto quelle cose per uso proprio, ma per uso d'altri, non ne ricava quel profitto che aveva sperato e in vista del quale le aveva costruite o fabbricate. Anche se non ha avuto luogo per l'affitto o per il nolo un contratto regolare, pure si ammette che il proprietario sia stato danneggiato. Ed in ugual modo, dunque, sebbene un individuo il quale abbia elaborato un prodotto mentale, non ne venga privato da coloro che se ne servono, pure, anche quando tra essi non abbia avuto luogo un'intesa definita, egli resta defraudato se altri se ne servono senza dargli il benefizio che ne attendeva e pel quale ha faticato.

Due sono le classi di prodotti mentali che gli altri usano ed accolgono e dai quali i produttori attendono profitto: quelli costituiti dai libri, dalle composizioni musicali, dalle opere d'arte plastica, ecc.; e quelli costituiti da inven-

zioni meccaniche o d'altro genere. Prenderemo a considerare separatamente queste due classi.

§ 59. — Un uomo potrà leggere, ascoltare ed osservare quanto vuole senza menomare la libertà dei suoi simili a far lo stesso. Le cognizioni, ottenute a quel modo, potranno essere digerite, riordinate da chi le possiede e questi potrà dedurne cognizioni nuove senza che ciò danneggi gli altri uomini. Se tiene per sè quelle conclusioni derivate, pregevoli come guida, o quei pensieri elaborati, pregevoli per bellezza, nessuno potrà dire che egli oltrepassa i limiti della libertà individuale; e se invece di tenerli per sè, si risolve a pubblicarli, egli potrà senza aggredire nessuno imporre le proprie condizioni. Gli altri restan liberi di accettarle o di rifiutarle, e se le rifiutano restano com'eran prima. Ma se gli altri non si curano delle sue condizioni, se dopo aver loro venduto le copie del suo libro, o da sè o per mezzo di un intermediario, colla tacita intesa che per una data somma di denaro, insieme al foglio stampato, egli concede anche il diritto di leggere e di prestare a leggere, ma non il diritto di riproduzione; allora chiunque riproduca, viola le condizioni tacitamente imposte, e commette un'aggressione. In cambio del denaro pagato, quest'ultimo si prende un benefizio molto maggiore di quello che il produttore avea inteso di dargli per il denaro sborsato.

Strano a dirsi, ma vi sono uomini intelligenti i quali sostengono che quando un libro è

venuto in luce diventa proprietà del pubblico, e che il ristamparlo e venderlo da chiunque piaccia a proprio vantaggio, è un corollario dei principî del libero commercio. Affermano che la proprietà letteraria è un monopolio e che non deve esser considerata come una forma di proprietà privata. Ma se chi viola la proprietà letteraria s'appropria una cosa che non è di nessuno, come può aver valore la cosa stessa? E se la cosa presa non ha alcun valore, allora l'uomo che la prende non perderebbe nulla se gli fosse impedito di prenderla. Se perdesse qualcosa, allora è chiaro che ha preso qualcosa di valore. E siccome questo qualcosa di valore non è un prodotto naturale, l'ottenerlo deve avvenire a spese di qualcuno che l'ha prodotto artificialmente. Qualche anno addietro io diceva:

" Coloro che nella qualità di membri della Commissione per la proprietà letteraria o come testimoni dinanzi a lei, hanno mirato, se non ad abolire addirittura la proprietà letteraria, pure a restringerla in modo da condurre quasi alla sua abolizione, l'hanno fatto adducendo a pretesto l'interesse del libero scambio, e cercando di screditare il diritto dell'autore, quale è adesso riconosciuto, col chiamarlo un monopolio. Nel suo significato politico-economico, un monopolio è un ordinamento secondo il quale la legge conferisce a una persona o ad un gruppo di persone l'uso esclusivo di certi prodotti naturali, o aziende o facilitazioni che, in assenza di una legge

simile, sarebbero aperte a tutti; e l'avversario di un monopolio è colui che senza chieder nulla dal monopolista nella forma di aiuto diretto od indiretto, chiede soltanto di potersi servire anche lui di quei prodotti naturali, di quelle aziende, di quelle facilitazioni. Egli desidera esercitare un'impresa che non lo faccia in nessuna maniera dipendere dal monopolista, ma che anzi possa essere esercitata egualmente bene, od anche meglio, senza quest'ultimo e all'infuori di tutto quello che fa lui. Volgendo adesso lo sguardo al commercio letterario, domandiamoci come stiano l'uno rimpetto all'altro il così detto libero scambista ed il così detto monopolista. Il così detto monopolista (l'autore) proibisce forse al così detto libero scambista (il ristampatore) di servirsi di qualcuno di quei mezzi o processi, intellettuali o meccanici, coi quali si producono i libri? No. Essi restano a disposizione di tutti. Il così detto libero scambista desidera forse soltanto servirsi in modo indipendente di quelle facilitazioni aperte a tutti, come farebbe se non ci fosse il così detto monopolista e mancasse l'opera sua? No. Egli desidera d'essere dipendente, desidera ottenere vantaggi che non potrebbe avere se non esistessero il così detto monopolista e l'opera sua. Invece di lamentarsi dicendo, come fa il vero libero scambista, che il monopolista è un ostacolo che gli dà noia, questo pseudo libero scambista si lagna di non poter utilizzare certi mezzi provenienti dalle fatiche dell'uomo ch'egli

chiama un monopolista. Il vero libero scambista desidera soltanto valersi delle facilitazioni naturali, e si lagna di un impedimento artificiale. Lo pseudo libero scambista, non contento delle facilitazioni naturali, si lagna di non potersi servire, senza spendere a comprarlo, di un mezzo artificiale. Alcuni avversari della proprietà letteraria espressero dinanzi alla Commissione la loro meraviglia che gli autori fossero talmente accecati dall'interesse proprio da non accorgersi che nel difendere i loro diritti, quali sono adesso riconosciuti, difendono un monopolio. Ma gli autori potrebbero giustamente esprimere la loro meraviglia che persone le quali professano ed espongono principî di economia politica, possano confondere il caso di un individuo il quale desidera commerciare come farebbe se un certo altro individuo non fosse mai esistito, col caso di un individuo il quale desidera di commerciare in un modo che sarebbe impossibile se un certo altro individuo non fosse mai esistito. Tutta l'argomentazione contraria al diritto di proprietà letteraria riposa sulla confusione di due cose radicalmente opposte; e quando si giunge a stabilire la distinzione conveniente, l'argomentazione sparisce „ (*Edimburgh Review*, ottobre 1878, pp. 329-30).

Considerata dunque come una deduzione dal principio fondamentale di giustizia, la proprietà letteraria non può, a parer mio, esser posta in dubbio.

§ 60. — Prima il costume, eppoi le leggi, hanno riconosciuto i diritti dei produttori intellettuali. In origine gli autori "erano ricompensati dalle retribuzioni dell'uditorio o dal patronato delle persone illustri nelle cui case recitavano le opere loro„: ed il trascurare l'obbligo di rimunerarli era considerato come cosa vergognosa, se non addirittura disonesta. A Roma, nel periodo più avanzato, questo diritto di proprietà era giunto a stabilirsi in modo da acquistare valore mercantile. Il Copinger fa rilevare che, alcuni antichi autori vendevano le loro produzioni, per esempio Terenzio *l'Eunuchus* e l'*Hecyra*, e Stazio l'*Agave*: e ciò significa che i copisti avevano acquistato praticamente, se non per legge, l'uso esclusivo dei manoscritti. In Inghilterra, negli ultimi due secoli, è stato sancito l'equo diritto dell'autore. Un atto di Carlo II proibiva di stampare un lavoro senza il consenso dello scrittore, ed in virtù di quell'Atto la proprietà letteraria fu stabilita in modo che si cominciò a venderla ed a comprarla. Nel 1794 fu deciso che il diritto comune dava all'autore ed ai suoi eredi il diritto esclusivo di pubblicazione a perpetuità, ma che quel periodo era stato da uno statuto precedente abbreviato e ridotto al termine di dieci anni. Il principio venne in seguito esteso ad altre forme di prodotti mentali, che si trovano specificate nel saggio di Robertson, a talune opere d'arte da 8 Giorg. II, c. 13, 7 Giorg. III, c. 38, e 38 Giorg. III, c. 71 (modelli e getti); alle

produzioni drammatiche da 3 e 4 Gugliel. IV, c. 15; alle letture da 5 e 6 Gugliel. IV, c. 65; alle produzioni musicali da 5 e 6 Vitt., c. 45; alle litografie da 15 e 16 Vitt., c. 12, ed alle pitture nel 1862.

Tanto pei legislatori quanto per coloro che hanno considerato la questione dal punto di vista etico, è stato un problema non facile a risolversi quello della durata conveniente della proprietà letteraria: dovrà essere senza limite di tempo per l'autore ed i suoi discendenti, o per la vita di quest'ultimo ed un periodo d'anni dopo la sua morte, o soltanto finchè vive lui? Non v'è ragione plausibile perchè questa specie di proprietà non debba esser soggetta alle stesse leggi di possesso e di eredità che regolano le altre proprietà. A chi dicesse che la lingua, le cognizioni ed altri prodotti della coltura passata, adoperati dall'autore o dall'artista, appartengono alla società in generale, si potrà rispondere che questi prodotti mentali della civiltà sono a disposizione di tutti, e che l'autore o l'artista nel servirsene non ha per nulla diminuito negli altri la facoltà di servirsene ugualmente. Senza sottrarre nulla al fondo comune, egli non ha fatto altro che combinarne alcuni componenti con qualcosa di esclusivamente suo: i suoi pensieri, le sue conclusioni, i suoi sentimenti, la sua abilità tecnica; cose che appartengono più realmente a lui di quello che appartenga a chi la possiede qualsiasi cosa visibile o tangibile, inquantochè queste

ultime contengono il materiale greggio che è stato tolto all'uso potenziale degli altri. Sicchè, in realtà, la produzione del lavoro mentale può considerarsi come proprietà in un senso più completo di quello che non lo sia il prodotto del lavoro fisico, perchè quello che costituisce il suo valore è esclusivamente creato dal lavoratore. E se è così, non pare esservi ragione che la durata del possesso in questo caso non debba esser lunga almeno quanto quella del possesso negli altri casi.

Lasciando peraltro da parte tale questione, basti qui osservare che in questa specie di prodotto mentale il diritto di proprietà, dedotto più sopra dalla formula di giustizia, è giunto, negli ultimi tempi della civiltà, a prender forma di legge; e che ciò è avvenuto in modo più esteso e specifico a mano a mano che è andato elevandosi lo sviluppo sociale.

§ 61. — Quello che è stato detto più sopra rispetto ai libri ed alle opere d'arte si applica ugualmente, con un semplice cambiamento di parole, alle invenzioni. Nell'immaginare o applicare qualche congegno meccanico nuovo o parzialmente nuovo, o nell'inventare qualche processo diverso o migliore di quelli conosciuti prima, l'inventore non fa delle idee preesistenti, degli istrumenti, dei materiali, dei processi, uso maggiore di quello che potrebbe fare qualsiasi altra persona. Non menoma in nessuna maniera la libertà d'azione di nessuno. E perciò, sen-

za oltrepassare i limiti prescritti, egli potrà pretendere all'esclusivo beneficio della sua invenzione; e se poi ne rivela il segreto, potrà, senza aggredire nessuno, dettare le sue condizioni per utilizzarla. Al contrario un'altra persona, che non annuisca a tali condizioni, non potrà utilizzare quell'invenzione senza violare la legge di uguale libertà; avvegnachè si approprierebbe un prodotto della fatica dell'inventore senza permettere a questo di appropriarsi un prodotto equivalente delle fatiche sue o un bene equivalente di qualche altra specie.

Che non si debba ammettere che un individuo il quale ha passato anni e anni a pensare ed a sperimentare, aggiungendo anche spesso alla fatica del suo cervello e delle sue mani uno sborso di denaro, abbia equo diritto al benefizio che ne risulta, è un fatto che disonora la coscienza pubblica. Ed è tanto più disonorevole quando lo si ponga in rapporto coll'altro fatto che certi diritti i quali non implicano nè fatica nè sacrifizio sono non solo ammessi, ma premurosamente sostenuti. Uno speculatore il quale arricchisce con un rialzo delle azioni sul mercato, un individuo il quale trovandosi in una sinecura ha percepito per lungo tempo un grosso stipendio senza far nulla, ed anche un discendente della favorita di un re il quale intasca una pensione concessa a perpetuità, tutta questa gente vede teneramente considerati i suoi diritti stabiliti dalla convenzione. Invece quando il meccanico che lavora dall'alba

a tarda ora, forse rovinandosi la salute e consacrando all'arte sua tutti i denari che possiede, arriva finalmente a condurre a perfezione una macchina meravigliosamente efficace, non si suppone ch'egli abbia acquistato nessun diritto vero e proprio su quel prodotto che gli costa il dispendio irrevocabile delle sue energie vitali. La maggior parte dei suoi simili lo lascia volentieri sacrificare tempo, denari e fatiche, e si diverte intanto a canzonarlo chiamandolo visionario; ma quando con loro grandissima meraviglia riesce, e quando diventano manifesti i benefici risultati che derivano dall'opera sua, allora si esclama: "Oh! questo è un monopolio e non deve esser tollerato „. Anche se quelli che sono al potere prendono dei provvedimenti per tutelare quell'individuo ed altri suoi pari, in modo che egli possa pagare la somma occorrente per ottenere una patente,[1] quei provvedimenti non vengono presi per ragioni di equità, ma per ragioni di politica. "La patente non è una cosa che si possa reclamare come un diritto „, dicono i giuristi; ma è intesa "a servire di stimolo all'industria e all'ingegno „. Sicchè, mentre il prendere il più piccolo prodotto materiale, per esempio il furto di un soldo portato via da un ragazzo di bottega dalla cassetta del banco, è una offesa punibile, questo prodotto mentale, per quanto grande siane il valore e immensa la

[1] Pochi anni addietro la patente costava parecchie centinaja di sterline.

fatica che ha costato, potrà, in assenza di certe formalità legali, essere usufruito da un capitalista con grandissimo profitto, senza che egli vada soggetto a nessuna punizione e a nessun discredito.

Anche nel caso che un'invenzione non fosse utile alla società se non quando tutti potessero usarne senza comprarne l'uso, non vi sarebbe mai una giusta ragione per disconoscere il diritto dell'inventore; più che non ve ne sarebbe per disconoscere il diritto di chi lavora sulla sua fattoria a beneficio proprio e non a beneficio del pubblico. Ma le cose stanno in modo che inevitabilmente la società guadagna molto più di quello che guadagni l'inventore. Prima di ricevere alcun vantaggio da un nuovo processo o da un nuovo apparecchio, l'inventore deve conferire vantaggi ai suoi simili, o deve provvedere loro al solito prezzo un articolo migliore o lo stesso articolo a prezzo minore. Se non fa questo, la sua invenzione rimane lettera morta; se lo fa, cede al mondo in generale quasi tutta la nuova miniera di ricchezza che ha scoperta. Se accanto ai guadagni arrecati a Watt dalle sue patenti, mettete il benefizio che i suoi perfezionamenti nelle macchine a vapore hanno arrecato alla sua nazione ed a tutte le altre, vi apparirà chiaro che la parte dell'inventore è infinitamente piccola in confronto di quella che si prende l'umanità. Eppure non pochi vorrebbero appropriarsi anche quella parte infinitesimale.

Ma la mancanza di sicurezza per questa specie di proprietà mentale, come la mancanza di sicurezza per la proprietà materiale, arreca effetti disastrosi. Come in una società governata in modo, che chi accumula la ricchezza non possa conservarla, la mancanza di capitale crea una condizione poco prospera; così presso un popolo il quale non tien conto dei diritti dell'inventore, i progressi sono inceppati e l'industria ne soffre. Perchè, in media, gli uomini d'ingegno si asterranno dall'affaticarsi il cervello quando non abbiano la prospettiva d'ottener benefizio dalle loro fatiche.

Qui peraltro ci preme principalmente d'osservare che se non per motivi di equità, almeno per motivi di politica, la legge ha lentamente stabiliti i diritti dell'inventore. Per quanto in Inghilterra, le patenti fossero da principio concesse sotto aspetto di favore e per quanto per un lungo periodo si confondessero coi veri e propri monopoli; pure quando, nel 1623, i veri e propri monopoli furon dichiarati illegali, si riconobbe la distinzione tra essi ed i diritti esclusivi concessi agli inventori. Oltre il credere che fossero opportuni per incoraggiare gl'inventori, si cominciò forse a capire vagamente che mentre, nel caso di un vero e proprio monopolio, la facoltà delle altre persone ad esercitare le proprie attività non dipende in alcuna maniera dal monopolista, perchè esse le avrebbero esercitate ugualmente e forse meglio se egli non fosse mai esistito; nel

caso del così detto monopolio di un inventore, le altre persone che si servono della sua invenzione dipendono da lui, e se egli non avesse mai esistito, esse non avrebbero mai potuto fare quello che fanno adesso coll'aiuto suo. Siavi o non siavi la vaga consapevolezza di questa differenza, il diritto dell'inventore, che la legge fa valere da parecchi secoli, è arrivato in questi ultimi tempi ad esser sempre più accuratamente considerato; la riduzione delle somme da pagarsi dall'inventore ha molto diminuito gli ostacoli ad ottenere la tutela legale. A ciò dovremo aggiungere che anche le leggi d'altri paesi sono andate sempre riconoscendo maggiormente quel diritto, e più che altrove ciò è avvenuto in America. La conseguenza è stata una grande superiorità in quelle invenzioni che risparmiano la fatica umana.

Occorre menzionare una restrizione del diritto in tal modo esposto e giustificato. È verità, resa a noi familiare dall'esperienza moderna, che le scoperte e le invenzioni, mentre sono in parte il risultato del genio individuale, sono pure in parte il risultato di idee e di applicazioni preesistenti. Una delle implicazioni, anch'essa resa famigliare dall'esperienza moderna, è che nel periodo all'incirca in cui un individuo fa una scoperta od inventa una macchina, qualche altro individuo, dotato delle medesime cognizioni o ispirato da uguale immaginazione, è sulla via della stessa scoperta od invenzione; ed è quasi certo che entro un periodo moderato questa scoperta o

questa invenzione sarà fatta altrove, forse anche da più d'uno. L'uso esclusivo, lungamente continuato della sua invenzione non sarebbe dunque compatibile con altri equi diritti i quali possono sorgere; epperciò occorre limitare il periodo durante il quale l'inventore potrà giustamente esser tutelato. A quanti anni debba estendersi la tutela, è una questione a cui non occorre rispondere qui; e realmente non vi si può rispondere che in modo empirico. Per calcolare il periodo conveniente bisogna tener conto degli intervalli di tempo che l'osservazione ci mostra per solito decorrere tra invenzioni simili od identiche fatte da uomini diversi. Poi bisogna che vi sia un certo riconoscimento del pensiero prolungato e degli sforzi perseveranti che sono stati necessari per rendere utile l'invenzione; e finalmente bisognerà pure fare un calcolo, fondato su dati di fatto, del probabile intervallo durante il quale l'uso esclusivo dell'invenzione dovrà essere assicurato per rendere possibile un adeguato compenso alla fatica ed al rischio. Questo è certamente uno di quei casi in cui le relazioni dell'individuo cogli altri individui e colla società sono così intricate e così vaghe, che non è possibile arrivare ad altro che ad un giudizio approssimativamente equo.

§ 62. — Qui occorre trattare inoltre di un'altra specie di proprietà che pure potremo chiamare immateriale: una specie che può distinguersi da quelle di cui abbiamo trattato più sopra, sotto il

rapporto che invece di arrecare in definitivo un benefizio fisico, arreca invece un benefizio mentale; cioè la piacevole commozione cagionata dall'approvazione degli altri uomini.

Questa forma di proprietà immateriale è in realtà unita con quelle forme che derivano da operazioni mentali. La fama ottenuta con un poema, una storia, un trattato scientifico, un lavoro d'arte plastica o una composizione musicale, è considerata dal produttore come una parte di quella ricompensa che gli si perviene per le sue fatiche; spesso, anzi, la parte principale. E al tempo stesso, mentre si ritiene ch'egli abbia diritto al credito che gliene deriva, si considera vergognosa la condotta di colui il quale tenti con un plagio di togliergli una parte di quel credito e talvolta anche tutto. Per quanto non vi sia punizione legale per questa specie di furto, vi è peraltro la punizione sociale. E lo stesso avviene per una scoperta o per un'invenzione. Non solo si riconosce come dovuto giustamente all'inventore il profitto pecuniario, ma anche il plauso tributato al suo ingegno ed alla sua penetrazione; e si condanna chi cerca di rubargli quel plauso col pretendere d'esser lui l'inventore o lo scopritore. Tacitamente, se non apertamente, la parte acquistata nella buona opinione dei nostri simili è considerata come cosa degna di esser goduta; mentre l'usurparla si condanna come cosa disonesta. La fama acquistata si considera proprietà immateriale.

Ma un'altra specie molto più importante di proprietà immateriale è quella che deriva non dalle imprese intellettuali, ma dalla condotta morale. Se la reputazione acquistata dalle azioni mentali, le quali prendon forma di produzione, può convenientemente considerarsi come proprietà immateriale, molto più dovrà considerarsi come tale la reputazione acquistata colle azioni mentali derivanti dalla rettitudine, la schiettezza, la sobrietà e la buona condotta in generale, cose che costituiscono quello che noi chiamiamo carattere; e se è degno di riprovazione il togliere ad un individuo la prima cosa, tanto più sarà colpevole il privarlo della seconda. Guadagnata come le altre proprietà col sacrifizio, le cure, la perseveranza, ed ugualmente capace di conferire a chi la possiede le facilitazioni occorrenti per raggiungere i propri fini e soddisfare svariati desideri, la stima degli altri è un possesso il quale ha analogia coi possessi di natura palpabile. Anzi, può dirsi che, come i possessi palpabili, abbia valore pecuniario; perchè l'esser reputato onesto significa essere preferito come un individuo col quale si può trattare con sicurezza, ed il perdere la reputazione d'integrità significa perdita d'affari. Ma, indipendentemente da questo effetto, sembra a molti che un patrimonio nella considerazione generale abbia maggior valore che un patrimonio in terre. L'avere ottenuto, con nobili azioni, la buona opinione del pubblico, può essere una sorgente di

soddisfazione assai più ricca di quella di aver ottenuto delle azioni ferroviarie o dei fondi pubblici. E perciò gli uomini, i quali avendo investito le loro fatiche in azioni nobili, ricevono per interesse i migliori augurii, i voti più sinceri della società, dovranno considerarsi come individui i quali hanno diritto a quelle ricompense della virtù, che rassomigliano ai diritti di coloro i quali ricevono le ricompense dell'industria. S'intende che ciò è vero non solo per coloro che si distinguono per un valore eccezionale, ma è vero per tutti. Ognuno, nel grado in cui l'ha legittimamente meritato, ha diritto al possesso di una buona reputazione, possesso che anche senza citare il vecchio dettato di Jago, può dirsi abbia più valore d'ogni altro.

L'aspetto principale sotto il quale questo prodotto della buona condotta differisce dagli altri prodotti mentali, è che per quanto, a simiglianza di questi ultimi, si possa portar via, non può appropriarselo la persona che lo toglie. Questa potrà forse esser considerata come una buona ragione per annoverare fra gli interdetti della beneficenza negativa, piuttostochè fra quelli della giustizia, la proibizione di danneggiare il carattere di un'altra persona; prova questa della verità che in tutti i casi non si può chiaramente mantenere la divisione dell'etica in sezioni separate. Nonostante, siccome la buona reputazione si acquista con azioni compiute entro i limiti d'azione prescritti, ed è in realtà, in parte,

il risultato del rispetto per quei limiti stessi; e siccome chi distrugge un poca o tutta quella buona reputazione acquistata in tal modo, disturba la vita di un altro mentre in tal maniera questi non disturba la sua; si potrà sostenere che il diritto all'integrità del carattere è un corollario della legge di uguale libertà per tutti. Se si dicesse che chiunque sia offeso a quel modo può (in alcuni casi almeno) usar la rappresaglia coll'offensore, per esempio colle recriminazioni, o come avviene tra il popolo scambiandosi parole ingiuriose; la risposta sarebbe, come abbiamo dimostrato nel capitolo VI, che la legge di libertà uguale per tutti, interpretata a dovere, non permette lo scambio di offese; e come non consente la rappresaglia fisica, non consente neppure quella morale. Dunque, per quanto il diffamatore non possa, dopo aver tolto la buona reputazione ad un altro, appropriarsela, pure l'avergliela tolta è sempre una violazione della legge di uguale libertà per tutti, al modo stesso che è violazione il distruggere gli abiti di un altro, il dar fuoco alla sua casa e simili.

Questo ragionamento concerne soltanto quei casi in cui la buona reputazione, di cui gode un individuo, è stata da lui acquistata onestamente, e non già quei casi in cui è stata ottenuta coll'inganno o perduta soltanto mercè l'ignoranza altrui. Per conseguenza non si potrà sostenere che siavi violazione della legge allorchè qualcuno danneggia la buona reputazione di un altro,

esponendo fatti i quali non sono generalmente conosciuti e che infirmano quelli che si credevano veri; quell'individuo non fa altro che togliere ciò che non doveva esser posseduto. In qualsiasi modo si giudichi l'azione sua, non potrà esser assimilata alle azioni colle quali si toglie una reputazione legittimamente acquistata e posseduta. Anzi, in molti casi, l'azione di quell'individuo sarà una di quelle che giovano agli altri, ed in alcuni casi sarà ispirata dal desiderio che nessuno rimanga ingannato. E perciò, per quanto possa ritenersi punibile tale azione insieme a quelle le quali tolgono la buona reputazione legittimamente acquistata, la punizione non sembra giustificabile dal lato etico.

Resta ad osservarsi se sieno degni di biasimo coloro che concorrono a togliere la buona reputazione ripetendo discorsi ingiuriosi senza curarsi menomamente di appurarne la verità. Attualmente, molta gente suppone che coloro i quali ripetono una calunnia senza averne le prove nè calcolarne la probabilità, non commettano alcuna colpa; ma forse col tempo si vedrà che non debbono essere esonerati. La legge in realtà non gli esonera, anzi gli assoggetta a punizione.

Come nei casi precedenti, le esigenze dell'etica hanno finito per esser anche in questo legalmente riconosciute. La proibizione di attestare il falso a carico di un vicino è d'antica data. La legge Romana puniva il libello, anche quando trattavasi di un defunto. Negli stadi più bassi

della civiltà, peraltro, la tutela del carattere colla punizione dei calunniatori, fu stabilita principalmente nell'interesse del superiore. Il codice Buddista prescriveva severissime punizioni per coloro che si arrischiavano ad insultare coi loro discorsi un individuo appartenente alla casta più elevata. In Europa, nei primi tempi, si riteneva che le persone di nobile linguaggio potessero tutelare tanto il proprio carattere che i propri beni colla forza delle armi. Più tardi si cominciò a tutelare legalmente i più elevati dai libelli dei più bassi, coi quali non si poteva ricorrere al rimedio del duello. Sotto il regno di Eduardo I, fu iniziato questo rimedio; e ad esso, dichiarandone apertamente lo scopo, si dette maggiore ampiezza sotto il regno di Riccardo II. Invece di essere una legge decretata a vantaggio di una classe privilegiata, la legge sul libello diventò col tempo un provvedimento a vantaggio di tutte le classi sociali; ed ai tempi nostri è giunta ad esser continuamente invocata con efficacia: anche con troppa efficacia, perchè talvolta avviene che sia giudicato libello ciò che altro non è che una critica onesta e sincera.

Anche qui dunque potremo, come abbiam fatto più sopra, osservare che una conclusione dedotta dal principio fondamentale di equità, ha finito per acquistare, col progredire della società, forma legale.

Capitolo XIV.

Il diritto di donare e di testare

§ 63. — L'assoluta proprietà di qualsiasi cosa comprende la facoltà di cederne la proprietà ad un'altra persona; perchè la proibizione parziale od intiera che se ne facesse implicherebbe una parziale od intera proprietà spettante all'autorità la quale decretasse la proibizione, e con questo la proprietà stessa verrebbe limitata o distrutta. Dunque, se si ammette il diritto di proprietà, dovrà ammettersi anche il diritto di donazione.

Quest'ultimo ha radice profonda quanto il primo. Se torniamo a considerare quelle condizioni necessarie al sostentamento dell'individuo e della specie, dalle quali sono deducibili i principî fondamentali dell'etica, vedremo che mentre la conservazione dell'individuo dipende dall'abituale mantenimento della relazione naturale tra la fatica e il prodotto della fatica, la conservazione della specie dipende dalla cessione che

fanno di talune parti di quei prodotti, sotto forma apparecchiata o greggia, i genitori alla prole. Per conseguenza la vita di tutte le specie, compresa la specie umana, dipende dalla possibilità di cedere quello che è stato acquistato.

Naturalmente la ragione addotta non può servire a giustificare il diritto di donare ad altri che alla prole. Di questo, mentre potremo dire, in primo luogo, che è un corollario del diritto di proprietà, diremo, in secondo luogo, che è anche un corollario del principio primario di giustizia. Il rapporto convenzionale consistente nel donare e nel ricevere riguarda direttamente soltanto chi dona e chi riceve, e non tocca tutte le altre persone per ciò che concerne la loro libertà d'azione. Sebbene il fatto che *A* ceda a *B* qualche cosa ad esso appartenente possa ripercuotersi su *C*, *D*, *E*, ecc., impedendo a questi di esercitare certe attività in vista di scopi propostisi; pure, tali attività, siccome dipendono casualmente da eventi che possono o non possono verificarsi, così non vanno annoverate fra quelle attività alle quali non si può opporre ostacolo senza commettere aggressione. Le loro sfere d'azione rimangono intatte.

Se il diritto di donare ad altri che alla prole dovesse considerarsi dal punto di vista dell'utilità, forti sarebbero le ragioni per concludere che il donare senza limiti non dovrebbe esser permesso. Chi si curi di pesare a dovere le prove fornite dalla Società per l'Organizzazione della Carità,

come pure quelle raccolte da individui i quali hanno esaminato i risultati della beneficenza fatta a casaccio, si sentirà disposto a pensare che la carità (a torto così chiamata) cagiona maggiori sciagure di quelle che ne cagionano tutti i delitti che si commettono, e potrà forse inferirne che dalla proibizione dell'elemosina risulterebbe un benefizio. Ma in questo caso è così forte in tutti la fede nel diritto, che nessuno pensa a negarlo per ragioni di utilità, sia pur questa manifesta.

La legislazione riconosce chiaramente questo corollario della legge di uguale libertà per tutti. Senza cercare nel passato una legge la quale affermasse il diritto di donare, legge che forse non ha mai esistito, basti accennare che in Inghilterra un Atto di Elisabetta lo riconosce implicitamente, poichè mentre afferma che il beneficato può far valere l'atto di donazione contro il donatore, dichiara invalido l'atto stesso se pregiudica i diritti dei creditori: in fatto, ciò significa che mentre un individuo può dare quello che è suo, non può dare quello che, in equità, appartiene ad altri.

§ 64. — Il diritto di donare implica il diritto di testare, perchè il testamento altro non è che una donazione prorogata. Se un uomo può legittimamente cedere a un altro ciò che possiede, potrà legittimamente determinare il tempo in cui glielo cederà. Quando egli fa ciò mediante un testamento, compie in parte una

cessione, ma provvede a che la cessione stessa abbia effetto solo quando cessi la sua facoltà di possedere; ed il suo diritto di far un dono soggetto a questa condizione è incluso nel suo diritto di proprietà: altrimenti questa sua proprietà sarebbe incompleta.

Una delle implicazioni è che al testatore non si può equamente impedire di disporre come crede delle sua proprietà, per ciò che riguarda la scelta dei beneficati, o la somma di beni ad essi assegnati. Se altri uomini, come collettività organizzata, dispongono ch'egli debba dare ad *A* e che non debba dare a *B*, o debba dare ad *A*, *B*, ed altre persone in tali e tali proporzioni, allora quegli altri uomini si fanno compartecipi della sua proprietà: questa verrà rivolta ai fini che vogliono loro e non a quelli che vuol lui. E di tanto verrà in tal modo inceppata la sua facoltà di testare, di tanto gli verrà tolta, mentre vive ancora, la proprietà delle cose sue.

Una delle illustrazioni della verità generale che l'uomo civile ha maggior libertà d'azione dell'uomo parzialmente civile o del selvaggio, è il fatto che il diritto di testare, appena riconosciuto da principio, si è gradatamente stabilito. Prima che esista la legge, il costume, non meno di lei perentorio, prescrive i modi coi quali la proprietà trapassa agli eredi. Tra molti abitanti della Polinesia troviamo la primogenitura, ed a Sumatra la divisione uguale dell'eredità tra i figli maschi. Gli Ottentotti ed i Damara fanno

valere la primogenitura nella linea mascolina. Nella Costa d'Oro ed in alcune parti del Congo ereditano i congiunti della linea femminile. Tra gli Egha ed i popoli vicini, ereditano insieme al primogenito anche le mogli del padre suo, ad eccezione di sua madre. Nel Tombuctù, la parte devoluta al figlio è il doppio di quella delle figlie, mentre talvolta tra gli Ascianti ed abitualmente tra i Fulà succedono gli schiavi ed i figli adottivi: e ciò prova che fra le razze Africane più elevate esiste una certa libertà di testare. In Asia presso gli Arabi, i Toda, i Ghond, i Bodo ed i Dhimal, il costume richiede divisione uguale di eredità tra i figli maschi. Presso i Kasia ereditano i figli della sorella, e solo tra i Karen ed i Mishmi i viaggiatori hanno trovato che il padre abbia la facoltà di disporre a piacer suo dei propri beni. Lo stesso avveniva nei primi tempi tra le razze Europee. Tacito parlando dei Germani primitivi dice „ non si fanno testamenti „: Belloguet conclude dicendo che "le costumanze Celtiche, come quelle Germaniche, non ammettevano il diritto di testare„ ; e Koenigswater dice lo stesso dei Sassoni e dei Frisoni. La proprietà primitiva della comunità di villaggio diventò proprietà di famiglia, talchè i possedimenti non poterono essere tolti ai figli ed altri congiunti. Nel periodo dei Merovingi si poteva disporre dei beni personali, ma della terra, soltanto quando mancavano gli eredi. Il feudalismo, ereditando quegli usi, e richiedendo che ogni

feudo fornisse il suo contingente d'uomini d'arme convenientemente guidati, regolava con questo fine la maniera di trapasso della terra; e così annullava fino a un certo punto la facoltà di testare. Ma il sorgere dell'industrialismo, colle sue forme di relazioni sociali più libere, ha pure portato maggior libertà di disporre della proprietà; e più che altrove l'ha fatto nei paesi in cui l'industrialismo ha maggiormente subordinato il militarismo, cioè tra gl'Inglesi e gli Americani. In Francia, lo Stato determina come il testatore detta distribuire una parte della sua proprietà tra i congiunti; ed uguale limitazione alla sua libertà viene imposta in altri Stati Europei. Ma in Inghilterra la libertà di testare, per quanto riguarda la distribuzione, non è inceppata rispetto ai beni personali *(personalty)*; e sebbene, rispetto a quei beni reali *(realty)* che sono vincolati, sia sospesa la facoltà del proprietario, e non possa egli esercitarla che sotto certe condizioni, pure è manifesta la tendenza a togliere quest'ultima restrizione.

§ 65. — Ma se insieme al diritto di donare è implicato nel diritto di proprietà quello di testare, se può giustamente ritenersi che la padronanza di un individuo comprenda il diritto di lasciare porzioni determinate di ciò che possiede a certi individui specificati, non ne consegue che egli sia eticamente autorizzato ad imporre a quegli individui la sua volontà dicendo loro quello che devono fare della proprietà che ad essi ha lasciata.

Presentata nella sua forma nuda, la proposizione che un uomo possa possedere una cosa quando è morto, è assurda; eppure, sotto forma travestita, la proprietà dopo morte è stata largamente nei tempi passati ed è in grado considerevole nei tempi moderni riconosciuta e sancita, facendosi eseguire gli ordini del testatore rispetto all'uso da farsi della sua eredità. Il prescrivere in qualsiasi modo tali usi, implicando la continuazione di un certo potere sulle cose, implica continuazione di un certo possesso; ed interamente o parzialmente toglie il possesso stesso a coloro ai quali la proprietà è lasciata in eredità. Pochi negheranno che la superficie della Terra, e le cose che vi sono sopra, dovrebbero essere per intero possedute dalla generazione esistente in qualsiasi tempo; e perciò il diritto di proprietà non può equamente esser interpretato in modo da permettere ad una generazione qualsiasi di dettare alle generazioni susseguenti a quali scopi, o sotto quali restrizioni esse dovranno usare la superficie della Terra o le cose che vi sono sopra.

Nè meno s'impone a noi questa conclusione allorchè torniamo addietro ad osservare come derivi dalle leggi dalla vita il diritto di proprietà. Perchè se, come abbiamo veduto, è un pre-requisito della conservazione della specie che ogni individuo riceva i benefizi e soffra i danni della propria condotta, se il pre-requisito di un sostentamento continuato è che quando la fatica

è stata spesa, il prodotto di quella fatica non debba esser intercettato nè portato via, se il diritto di proprietà ha per sua giustificazione definitiva questa esigenza biologica; allora, l'implicazione è che, essendo esso una condizione per la conservazione dell'esistenza, cessi colla cessazione della medesima.

Strettamente interpretato, dunque, il diritto di donare, quando prende la forma di lascito testamentario, si estende solo alla distribuzione della proprietà lasciata per testamento, e non include la specificazione degli usi a cui dovrà esser destinata.

§ 66. — Qui peraltro si presentano a noi certe qualifiche, le quali sorgono dal fatto che tra gli esseri umani vi sono altre relazioni oltre quelle esistenti tra cittadini adulti, cioè le relazioni tra i genitori e la prole. Abbiamo veduto che per la natura loro l'etica dello Stato e l'etica della Famiglia sono in opposizione; e perciò quando, come avviene alla morte di un genitore, entra in questione l'etica di ambedue, bisogna ricorrere ad un compromesso.

Si potrebbe forse credere che se la vita umana, invece di avere le anormalità dovute al suo stato transitorio, fosse normale, le difficoltà sorgerebbero raramente; perchè la morte dei genitori non avverrebbe che quando i figli fossero adulti, e la proprietà ad essi lasciata passerebbe subito, senza restrizioni, nelle loro mani. Ma siccome, nelle condizioni esistenti, la morte dei

genitori avviene spesso in un tempo in cui i figli non possono ancora aver cura di sè stessi e dei loro beni, ne risulta che per adempiere, per quanto è possibile, agli obblighi paterni, i genitori debbano specificare gli usi della proprietà che lasciano, in maniera tale da provvedere al benessere dei loro figli durante l'età minore. Inquantochè i prodotti acquistati colla fatica sono posseduti non solo per il proprio sostentamento, ma anche per quello della prole, ne consegue che quando il proprio sostentamento cessa prematuramente, dei prodotti acquistati si potrà giustamente disporre per il sostentamento della prole; ed il servirsene a questo scopo non essendo più possibile ai genitori, dovrà essere loro concesso di affidarli fiduciariamente a qualche altra persona. La continuazione di possesso da parte del genitore, in tal modo implicata, cessa quando la prole è divenuta adulta.

Questo lascito fiduciario a benefizio dei figli rende necessario determinare l'età in cui essi sieno giudicati capaci di aver cura di sè e dei loro beni, e nel determinare questa età le considerazioni etiche non ci offrono alcun ajuto. Tutto quello che da esse potremo inferire si è che quella continuazione di possesso da parte di un genitore morto, implicata dal prescrivere l'uso che si deve fare dei beni a benefizio dei figli, può giustamente giungere fino a quella età che secondo l'esperienza ordinaria fa presumere agli uomini esser terminata l'immaturità dei

figli stessi; età necessariamente indefinita, perchè è diversa in ogni tipo umano, è diversamente calcolata presso popoli del medesimo tipo, ed è pure varia nei diversi individui.

§ 67. — E qui ci sta dinanzi una questione ancora più difficile a risolversi. Per quanto la legge ultima, tanto della giustizia sub-umana che della giustizia umana, sia derivata dalle condizioni necessarie alla propria conservazione ed alla conservazione della specie; e derivati da questa sieno tanto il diritto di possesso durante la vita quanto quel diritto di possesso qualificato dopo la morte, implicato dai lasciti fiduciari pei minorenni; sembra impossibile una derivazione affine di qualsiasi altro diritto a prescrivere gli usi della proprietà lasciata in eredità. Sembra possibile soltanto un compromesso addirittura empirico. Da un lato, il possesso dei beni dopo morte non è giustificato dal principio ultimo di giustizia altro che nel caso esposto più sopra. D'altro lato, quando la proprietà è stata acquistata forse con operosità straordinaria, forse con maggiore oculatezza negli affari (cioè con benefizio degli altri come con benefizio proprio), o forse con qualche invenzione permanentemente vantaggiosa all'umanità, è duro che il proprietario debba esser totalmente privato della facoltà di disporre quale uso debba farsene dopo la sua morte: specialmente quando non ha figli e deve morire senza far testamento o farlo a favore di estranei.

Evidentemente bisogna fare una distinzione. Chi possiede la terra soggetta a quella proprietà suprema della comunità, che ugualmente affermano tanto l'etica quanto la legge, non può giustamente avere la facoltà di ordinarne una applicazione tale che significhi permanente alienazione di essa dalla comunità. Rispetto peraltro a quelli che classificavansi come beni personali, il caso è diverso. La proprietà che è il prodotto del lavoro e che proviene o dagli sforzi fatti su materiali greggi, pei quali è stato dato l'equivalente (che rappresenta altrettanto lavoro), o dai risparmi fatti sui guadagni o salari, ed è perciò posseduta in virtù di quella relazione tra le azioni e le loro conseguenze, sul mantenimento della quale insiste la giustizia, rientra in un'altra categoria. Tale proprietà essendo una parte di ciò che la società ha pagato all'individuo, per lavoro fatto, ma che egli non ha consumato, questi potrà ragionevolmente pretendere che nel renderlo alla società, sia essa rappresentata da alcuni suoi membri o da qualche corpo collettivo, debba essergli permesso di specificare le condizioni alle quali il lascito deve essere accettato. In questo caso non può dirsi che sia alienato nulla di ciò che appartiene ad altri. Al contrario, altri ricevono ciò a cui non hanno diritto, ed ottengono un benefizio anche quando se ne valgono per fini prescritti, avendo d'altronde l'alternativa di rifiutarlo se non considerano vantaggiosi quei fini. Nono-

stante, siccome la proprietà personale lasciata in eredità è abitualmente investita, dalla facoltà di prescriverne l'uso senza alcun limite di tempo potrebbe risultare il fatto che venisse permanentemente adoperata a fini che, per quanto buoni, quando fu lasciata in eredità, non lo fossero più per gli avvenuti mutamenti sociali. E però apparisce necessario un compromesso empirico. Ci sembra di poter dire che un testatore debba avere una certa facoltà di destinare a certi usi la proprietà non lasciata ai figli, ma che questa sua facoltà debba esser limitata; e che i limiti abbiano ad essere stabiliti in seguito all'esperienza dei risultati.

§ 68. — Poichè la conservazione sociale ha la precedenza sulla conservazione dell'individuo, ne consegue che è giustificata quella qualifica del diritto di lascito, la quale sorge dal bisogno di provvedere alla spesa occorrente a tutelare la società da altre società, e gl'individui da altri individui. Ammesso che nelle condizioni esistenti sia relativamente giusto che la comunità, per mezzo del suo meccanismo governativo, s'impadronisca di tanta proprietà di ogni cittadino quanta occorre per provvedere alla difesa nazionale e alla tutela dell'ordine sociale; diventa una questione politica il modo col quale debbano farsi le appropriazioni necessarie; e se appare opportuno che una parte delle entrate che abbisognano si ottengano prelevando un tanto per cento sulla proprietà

lasciata in eredità, a ciò non si potrà opporre nessuna obiezione etica.

Noi vediamo che, soggette a queste qualifiche, le deduzioni dalla legge di uguale libertà per tutti sono pur giustificate dal trovarle conformi ai provvedimenti legislativi, e che v'è stato un aumento progressivo in questa corrispondenza tra il precetto etico e quello legale. Il diritto di donare, non ammesso dappertutto ai tempi antichi, è stato in questi ultimi tempi tacitamente riconosciuto da Atti che lo limitano a quei beni che giustamente appartengono ad un individuo. Il diritto di testare, appena esistente nei primi stadi sociali, è stato stabilito sempre più a mano a mano che è diventata maggiore la libertà dell'individuo; ed ha raggiunto la sua massima affermazione legislativa sotto le libere istituzioni Inglesi e quelle Americane da esse derivate. La legge ha autorizzato le disposizioni per l'uso della proprietà lasciata ai figli minorenni, disposizioni che, come abbiamo veduto, sono pure giustificate dall'etica. Ed anche quelle restrizioni alla facoltà di ordinare ciò che dovrà esser fatto della proprietà altrimenti lasciata in eredità, che sono comprese nelle leggi di mano morta e simili, armonizzano colle deduzioni etiche.

Capitolo XV.

Il diritto di libero scambio e di libero contratto

§ 69. — Quello che abbiamo detto al principio dell'ultimo capitolo a proposito del diritto di donazione, potremo dirlo qui in altri termini a proposito del diritto di scambio; perchè lo scambio è, direi quasi, un farsi reciprocamente dei doni. Probabilmente il maggior numero di lettori crederà che questa sia una interpretazione fantastica; ma invece è una interpretazione imposta a noi dall'osservazione dei fatti. Perchè, mentre lo scambio non è universalmente inteso tra le tribù più basse, il fare dei regali è tra esse universalmente capito; e quando il fare dei regali diventa cosa abituale, nasce il concetto che occorra corrispondere con regali equivalenti. In molti libri di viaggi troviamo esempi di questo concetto. È dunque evidente che dallo scambio di regali equivalenti può prontamente sorgere una pratica costante di scambio da cui sia scomparsa l'idea di regalo.

Ma senza fare del diritto di scambio un corollario del diritto di donare, è chiaro che tanto l'uno che l'altro sono compresi nel diritto di proprietà; perchè la proprietà di una cosa è incompleta se non si può cedere in luogo di altra cosa ricevuta.

Inoltre si può asserire che il diritto di scambio sia una conseguenza diretta della legge di libertà uguale per tutti. Infatti dei due individui che volontariamente fanno uno scambio, nessuno assume maggior libertà d'azione dell'altro, ed ai loro simili non vien fatto alcun torto, perchè ad essi rimane tutta intera la libertà d'azione di cui prima godevano. Sebbene la conclusione di uno scambio possa togliere a vari di essi l'occasione di fare affari vantaggiosi, pure, siccome la facoltà loro di entrare in simili affari dipendeva totalmente dal consenso di un altro uomo, non si può dire che quegli affari fossero compresi nelle loro sfere normali di azione. Queste rimangono quello che sarebbero state se le due persone che hanno concluso lo scambio non fossero mai esistite.

Per quanto sia ovvio il diritto di scambio, la legge non lo ha riconosciuto che molto lentamente, ed in molte parti del mondo il riconoscimento è ancora tutt'altro che completo. Tra le razze della Polinesia, i capi inceppano in vari modi lo scambio: in un luogo essi monopolizzano il commercio esterno, in un altro fissano i prezzi ed altrove determinano la lunghezza della giornata di lavoro. Lo stesso

avviene in Africa. Il diritto di prelazione nel commercio appartiene ai capi tra i Bechuana ed i Negri dell'Interno, e senza il consenso regio non si possono concludere affari. Presso gli Ascianti possono commerciare soltanto il re e gli uomini eminenti; e nello Scioa solo il re può comprare certe mercanzie di lusso. Tra gli abitanti del Congo, i Dahoman ed i Fulah, trovansi dei capi addetti al commercio, i quali regolano le vendite e le compre. Uguali restrizioni esistevano tra gli Ebrei ed i Fenici, come pure tra gli antichi Messicani e gli Americani del Centro. Attualmente i membri di alcune tribù dell'America Meridionale, come i Patagoni e i Mundrucu, non possono commerciare senza l'autorizzazione dei capi. Non occorre entrare in particolari rispetto a fatti simili offertici dalle nazioni Europee, fino dal tempo in cui Diocleziano determinava i prezzi ed i salari. A noi preme soltanto di notare che più ha progredito la civiltà più sono diminuiti gli ostacoli posti allo scambio; sono diminuiti ed in alcuni casi addirittura scomparsi dagli affari che si trattano tra i membri della medesima società; e sono parzialmente scomparsi in appresso dagli affari che si trattano tra i membri di società diverse. Inoltre è avvenuto per questo diritto quello che è avvenuto per gli altri, che cioè gl'intoppi e le ingerenze sono diventate minori ove è stato maggiore, come per esempio in Inghilterra, lo sviluppo del tipo industriale colle sue concomitanti istituzioni libere.

È da osservarsi, peraltro, che i mutamenti i quali valsero a stabilire in Inghilterra quasi piena libertà di commercio, furono principalmente propugnati per ragioni di politica e non per ragioni di equità. Nel corso dell'agitazione contro la Legge sui Cereali si parlò ben poco del "diritto„ di libero scambio: ed anche adesso, se del protezionismo si discorre con riprovazione tanto in Inghilterra che fuori, s'inveisce contro di esso esclusivamente a cagione della follia della sua politica e non a cagione della sua ingiustizia. Nè ciò dovrà meravigliarci se ricordiamo che anche adesso la maggioranza degli uomini non ammette che debba esservi libertà di scambio rapporto al lavoro ed ai salari. Accecati da ciò che ad essi sembra interesse proprio, gli artigiani ed altri negano tacitamente il diritto del padrone e degli operai di determinare quanto denaro dovrà esser dato per tanto lavoro. Sotto questo rapporto la legge ha progredito più dell'opinione pubblica in generale; essa vuole che ogni cittadino sia libero di contrattare a piacer suo la retribuzione pei servigi che rende; mentre la gran massa dei cittadini insiste perchè nessuno debba esser libero di vendere come vuole l'opera sua.

§ 70. — S'intende che col diritto di libero scambio va di conserva quello della libertà di contratto: un posponimento, ora sottinteso ed ora specificato nella esecuzione di uno scambio, serve a trasformare questo in contratto.

È inutile occuparci d'altro che di nominare i contratti per servigi resi a certe condizioni; contratti per l'uso di case o terre, contratti per condurre a termine lavori specificati, contratti per imprestito di capitale. Questi sono esempi di contratti che gli uomini concludono volontariamente senza commettere aggressione contro nessun altro; contratti che perciò hanno diritto di fare.

Nei tempi primitivi, se era inceppato il diritto di scambio, era pure inceppata la libertà di contratto; prova ne siano gl'innumerevoli regolamenti relativi ai salari ed ai prezzi, che di secolo in secolo riempiono le collezioni legislative di tutte le nazioni civili. Diminuiti col diminuire del reggimento coercitivo, quegl'intoppi sono, ai tempi nostri, quasi del tutto scomparsi. Come tipo di tutti gli altri citeremo uno di questi graduali mutamenti, cioè quello delle leggi sull'usura. In molti di quei casi in cui era stato piccolo il progresso verso le istituzioni libere, era proibito addirittura di prendere un frutto sui denari dati in prestito; come avveniva tra gli Ebrei, come in Inghilterra in un remoto passato, e tra i Francesi al tempo della maggior potenza monarchica. Poi, come modificazione della proibizione assoluta, troviamo il fatto che si determinava il massimo dell'interesse, come fece nei tempi antichi Cicerone per la sua provincia Romana, in Inghilterra Enrico VIII fissandolo al 10 per cento, Giacomo I all'8 per cento, Carlo II

al 6 per cento ed Anna al 5; e in Francia Luigi XV che assegnò il limite del 4 per cento. Finalmente vengon tolte tutte le restrizioni, e coloro che imprestano e quelli che prendono a prestito sono lasciati assolutamente liberi di fare i propri affari.

Mentre osserviamo che in questo caso è sorta a poco a poco una corrispondenza tra la legge e l'equità, potremo anche osservare un caso eccezionale in cui esse concordano nel proibire un contratto. Intendo parlare della interdizione morale e di quella legale che impediscono ad un uomo di vendersi come schiavo. Se ci riportiamo col pensiero all'origine biologica della giustizia, consistente nel mantenimento di quella relazione tra lo sforzo ed i prodotti dello sforzo che è necessaria per la continuazione della vita, vedremo che il servaggio sospende questa relazione e che perciò l'uomo il quale acconsente a diventare schiavo a condizione di ricevere qualche benefizio immediato, viola quel principio ultimo da cui scaturisce la moralità sociale. Se poi contempliamo il caso da un punto di vista immediatamente etico, apparisce manifesto che siccome un contratto, concluso in conformità della legge di uguale libertà per tutti, implica che le parti contraenti debbano dare rispettivamente qualcosa di approssimativamente equivalente, non può esser contratto vero e proprio quello nel quale le condizioni sieno incommensurabili; e tali sono quando un uomo per qualche

interesse immediato vende il rimanente della sua vita. Sicchè, quando invece di riconoscere come valida la vendita della persona la legge col tempo la proibì, l'eccezione fatta in tal modo al diritto di contratto fu un'eccezione che fa pure dal canto suo l'equità. Anche qui la legge ha finito per armonizzare coll'etica.

§ 71. — S'intende che, in comune con altri, questi diritti di scambio e di contratto devono essere affermati come sottoposti alle restrizioni che la conservazione della società rende necessarie in presenza dei nemici esterni. Quando sia provato che la libertà di scambio ponga in pericolo la difesa nazionale, potrà giustamente essere impedita.

Questa limitazione del diritto è assolutamente necessaria negli stadi distinti da un militarismo permanente. Le società le quali si trovano in antagonismo cronico con altre società, devono nei loro ordinamenti industriali bastare a sè stesse. In Francia nel primo periodo feudale, " nei possedimenti rurali si esercitavano spesso simultaneamente i mestieri più svariati„ ; "e nei castelli si fabbricavano quasi tutti gli articoli che abbisognavano „. Le difficoltà delle comunicazioni, il rischio di perdere le mercanzie per la strada, ed i pericoli dovuti alle continue lotte rendevano necessario che si fabbricassero in casa gli oggetti essenziali. Quello che era avvenuto in quei piccoli gruppi sociali è avvenuto poi nei gruppi sociali più grandi; e la libertà di scambio

internazionale è stata perciò immensamente ristretta. Il lamento di " dipendere dall'estero „, così comune a tempo dell'agitazione contro la Legge sui Cereali, era in parte giustificato, perchè solo durante una pace ben assicurata può una nazione comprare senza rischio gran parte del suo nutrimento all'estero invece di procurarselo dal proprio suolo.

Oltre questa, i diritti di scambio e di contratto non hanno altra qualifica che sia giustificata dall'etica. L'inceppare per altre ragioni, oltre quella che abbiamo riconosciuta valida, la libertà di vendere e di comprare, è una violazione, qualunque sia il potere che la effettua. Coloro ai quali è stato permesso di prendere il nome di " protezionisti „ dovrebbero invece esser chiamati aggressionisti; perchè il proibire ad *A* di comprare da *B*, costringendolo a comprare da *C* (forse a condizioni peggiori), è evidentemente una violazione di quel diritto di libero scambio, che abbiamo veduto essere un corollario della legge di libertà uguale per tutti.

Peraltro, il fatto principale che qui occorre notare si è che in Inghilterra, se non presso altre nazioni, la deduzione etica, dopo essere stata giustificata induttivamente, è giunta ad ottenere ricognizione nella legge: se non per ragioni di morale, almeno per ragioni di politica.

Capitolo XVI.

Il diritto di libertà industriale

§ 72. — Per quanto, sotto uno dei suoi aspetti, la libertà industriale sia compresa nei diritti di libertà di movimento e di locomozione, e per quanto sotto un altro dei suoi aspetti sia compresa nei diritti di libero scambio e di libero contratto; pure ha ancora un altro aspetto, non chiaramente incluso in questi, e che occorre specificare. Sebbene non occorra farne la dimostrazione, pure è necessario accennarlo per far comprendere come fosse una volta poco riconosciuto e quanto lo sia ampiamente adesso.

Per diritto alla libertà dell'industria intendiamo qui significare il diritto di ogni individuo ad esercitare un'occupazione, qualunque siasi, nel modo che preferisce e che meglio gli talenta, ben inteso che non violi i diritti dei suoi vicini; raccogliendo i benefizi od i guai che incontra secondo i casi. Per quanto ciò apparisca chiaro a noi adesso, non sembrava davvero tale alla

gente nei tempi passati; e si capisce che così fosse quando non erano riconosciuti neppure i diritti ancora più evidenti.

Osservando di volo che nei tempi remoti l'industria era sottoposta a regolamenti i quali avevano un'autorità religiosa, come per esempio tra gli Ebrei a cui il *Deuteronomio* (XXII, 8 ecc.) dettava legge riguardo ai metodi di costruzione e di agricoltura, basterà osservare quanto fossero grandi e persistenti le restrizioni imposte alla libertà delle industrie presso i popoli Europei durante la supremazia di quell'organamento militante, che sotto tutti gli aspetti subordina le volontà individuali. Ai tempi della vecchia Inghilterra, il signore del maniero ispezionava nei giorni curiali i prodotti industriali; e dopo il consolidamento della monarchia vennero fuori ingiunzioni relative al fare i raccolti, alla tosatura degli animali, alla maniera di coltivare la terra. Dopo la Conquista, si emanarono dei regolamenti per le tingiture. Da Eduardo III fino a Giacomo I ispettori officiali erano incaricati di sorvegliare che fossero ben fatte varie mercanzie. Ad alcuni negozianti si diceva quanti assistenti dovessero tenere; s'imponeva la coltura di talune piante; i conciatori dovevano tenere le pelli nei trogoli per un tempo determinato; e v'erano funzionari preposti alla tariffa del pane e della birra. Quando cominciarono a svolgersi le istituzioni che distinguono il tipo industriale, queste restrizioni alla libertà industriale diminuirono, e

quando ascese al trono Giorgio III, cinque sesti di esse erano addirittura scomparsi. Per quanto tornassero ad aumentare nel periodo guerresco dovuto alla rivoluzione Francese, dopo diminuirono daccapo, finchè poi non furono abolite quasi tutte le ingerenze dello Stato nelle maniere di produzione. È significativo, peraltro, che il recente risveglio del militarismo in Inghilterra, conseguenza del nuovo immenso sviluppo di esso sul Continente (iniziato per la seconda volta dalla maggiore di tutte le maledizioni moderne, la famiglia Bonaparte) sia stato accompagnato da una reazione verso i regolamenti industriali; sicchè negli ultimi 30 anni numerose leggi son venute a dettare come debbansi esercitare certi mestieri: dalla proibizione di mangiare, eccetto che in certi punti, nelle fabbriche di fiammiferi, al modo di costruire e di ripulire le case degli artigiani; dalla legge che ordina come debbano esser dipinte le botteghe dei fornaj, fino a quella che punisce i fittaiuoli se prendono ai loro servigi ragazzi inalfabeti.

Intanto occorre osservare che in Francia, ove le attività militanti imposte dalle circostanze hanno maggiormente sviluppato il tipo di struttura militante, i regolamenti industriali sono stati più elaborati e più rigorosi, e che negli ultimi tempi della monarchia furono estesi a un punto quasi incredibile. " Sciami di pubblici funzionari „ imponevano regolamenti continuamente complicati da nuovi regolamenti per rimediare

all'insufficenza degli antichi; per esempio determinavano "quale dovesse essere la lunghezza delle pezze di stoffa che si tessevano, i disegni che bisognava scegliere, il sistema da seguirsi ed i difetti da evitarsi." Anche dopo la Rivoluzione, quando temporaneamente si ottenne maggior libertà industriale, si moltiplicarono daccapo le ingerenze; talchè nel 1806, secondo ciò che dice il Levasseur, le amministrazioni pubbliche fissavano la lunghezza della giornata di lavoro, le ore dei pasti, il principio e la fine della giornata di lavoro nelle varie stagioni. Davvero è istruttivo l'osservare come, in Francia, ove l'idea di eguaglianza ha sempre subordinato l'idea di libertà, ed ove, sotto le mentite spoglie di una forma di governo libero, i cittadini si sono sempre rassegnati a star sottoposti, senza protestare, ad una burocrazia che è stata dispotica sotto la forma di governo repubblicano quanto sotto quello monarchico; ed ove il ritorno al tipo di struttura completamente militante è avvenuto più di una volta e più di una volta è quasi avvenuto; è istruttivo, ripeto, l'osservare che in Francia la libertà industriale dell'individuo, insieme ad altre libertà, non siasi mai stabilita così ampiamente come in Inghilterra, paese ove *la gloire* non è mai stata come in Francia lo scopo predominante, ed ove non è mai stato così pronunziato l'organamento militante.

Ma, indipendentemente dai particolari, un esame generale dei fatti dimostra che il progresso,

da quei primi stadi in cui si rispettavano poco la vita, la libertà e la proprietà a quegli stadi posteriori nei quali sono considerate come cose sacre, è stato accompagnato da un altro progresso: siamo passati da un *régime* in cui l'autorità prescriveva i modi di produzione ad un *régime* il quale permette al produttore di scegliere quei modi a piacer suo; e nei luoghi ove la legislazione riconosce maggiormente la libertà individuale sotto altri rapporti, la riconosce pure maggiormente sotto il rapporto industriale.

Capitolo XVII.

Il diritto alla libertà di credenza ed alla libertà di culto

§ 73. — Interpretando alla lettera il significato delle parole, l'affermare come un diritto la libertà di credenza è assurdo; perchè nessun potere esteriore può toglierlo. Anzi, tale affermazione racchiude una doppia assurdità; perchè mentre la credenza non può realmente esser distrutta nè mutata da una coercizione proveniente dal di fuori, non può realmente esser distrutta o mutata nemmeno da una coercizione interiore. Essa è determinata da cause le quale sfuggono alla pressione esterna ed in larga misura anche alla pressione interna. S'intende quindi che diritto alla libertà di credenza significa diritto di *professare* una credenza.

Occorre appena dire che questo è un corollario della legge di uguale libertà per tutti. Il fatto che un individuo professa una credenza, per sè stesso non impedisce agli altri di professarne

altre; e se gli altri impongono a lui di professare la loro, è manifesto che essi si arrogano maggior libertà d'azione di quella che ne pretende lui.

Rispetto a quelle credenze svariate che non riguardano in nessuna maniera ovvia la conservazione delle istituzioni stabilite, non è messa in discussione la libertà di credenza. Lasciando da banda le eccezioni offerteci da alcune società non civili, possiamo dire che sieno interdette soltanto quelle credenze la cui professione sembra non star d'accordo coll'esistente ordine sociale. L'esser reputato come un individuo il quale crede che il sistema politico o l'organamento sociale non sieno quello che dovrebbero essere, espone a punizioni nei tempi e nei luoghi in cui il tipo d'organamento militante conserva tutta la sua rigidezza. Ma si capisce che, ove non si tiene abitualmente alcun conto dei diritti fondamentali, non si possa attendere che sia rispettato un diritto di cui è meno palese l'importanza. Il fatto che il diritto di dissentire in materie politiche è negato ove sono negati i diritti in generale, prova chiaramente che quel diritto è una deduzione diretta dalla legge di uguale libertà.

Il diritto di professare credenze religiose ha per concomitante quello di manifestare tali credenze colle pratiche del culto; perchè anche quelle pratiche possono essere compiute senza diminuire negli altri l'uguale diritto di compierle, e senza in alcun modo impedire che gli altri proseguano i fini della loro esistenza. Finchè non

recano nocumento alla gente vicina, come fa in alcuni paesi Cattolici il suono persistente delle campane nelle ore mattutine, o in Inghilterra il baccano dell'Esercito della Salute, allorchè va in processione per le città (cosa che le autorità permettono con biasimevole debolezza), non v'è giusta ragione per impedire quelle pratiche. Coloro che professano altre credenze religiose, come pure coloro che non ne professano alcuna, rimangono liberi come prima di esercitare il culto a modo loro, o di non esercitarne alcuno.

L'enunciazione di questi diritti, necessaria per la simmetria dell'argomento, è ai tempi nostri e nel nostro paese quasi superflua. Ma l'Inghilterra non è il mondo intero, ed anche in Inghilterra persistono ancora certe negazioni pratiche di tali diritti.

§ 74. — Il selvaggio, ben lungi dal possedere quella libertà che suppongono coloro i quali contemplano con occhio sentimentale le condizioni della società, è costretto ad accettare le credenze che ad esso impone il costume insieme a tutti quegli usi che regolano perentoriamente la sua vita. Quando leggiamo che nella Guinea, se un uomo non compie, risanando, la profezia del feticcio, viene strangolato perchè lo ha fatto mentire, capiremo subito che l'espressione dello scetticismo è presso quei popoli praticamente sconosciuta. I Figiani che, essendo adoratori di Déi cannibali, si scandalizzavano perchè i Samoani non professavano un culto simile, e che quando

Jackson non rispettò una delle loro proibizioni religiose s' irritarono chiamandolo " il bianco infedele „, non sono certo disposti a tollerare nel loro volgo lo scetticismo religioso, come non sarebbero disposti a tollerare lo scetticismo politico rispetto alla divina autorità dei loro capi: ci conduce a questa conclusione il fatto raccontato da Williams, il quale dice che un Figiano, dopo essere stato in America, poco mancò non scontasse colla vita l'imprudenza di aver osservato, nel tornare tra i suoi, che l'America era più grande dell'isola Figi.

Volgendo lo sguardo alle civiltà antiche, incontriamo varie negazioni del diritto di libertà di credenza. Abbiamo le pene comminate da Platone a coloro che dissentissero dalla religione greca; poi la morte di Socrate accusato di combattere le credenze vigenti allora relativamente agli Déi; ed abbiamo in fine il processo intentato ad Anassagora perchè la sua dottrina implicava che il Sole non fosse il carro di Apollo. Passando al tempo in cui era delitto il professare la religione cristiana, e quindi al tempo successivo in cui era delitto il professarne qualunque altra, la sola cosa che qui occorre notare riguardo alle gesta degl'inquisitori ed ai martirî inflitti ora dai protestanti ai cattolici, ed ora dai cattolici ai protestanti, è che la cosa sulla quale s'insisteva era la conformità esteriore. Bastava l'accettazione nominale della credenza prescritta, senza bisogno di alcuna prova di accettazione

reale. Lasciando da parte il periodo di quelle prime persecuzioni religiose, durante il quale negossi tacitamente il diritto di libera credenza, basta osservare che dal tempo in cui fu emanato nel 1688 l'Atto di Tolleranza, il quale mentre insisteva sull'accettazione di certi dommi fondamentali, aboliva le pene imposte ai dissenzienti riguardo ad altri dommi, hanno avuto luogo successivi miglioramenti. Fu tolto il divieto di affidare uffici pubblici ai dissenzienti, e quindi a poco a poco anche quello relativo ai cattolici ed agli ebrei; e di recente il sostituire al giuramento l'affermazione ha tolto l'obbligo legalmente imperioso di professare o di ammettere implicitamente la fede in un Dio, prima di poter avere il permesso di compiere certe funzioni civili. Praticamente, siamo tutti liberi adesso di avere la fede che si vuole, o di non averne alcuna; ciò non espone a punizioni legali, ed a poca o punta condanna sociale.

Con una serie di mutamenti affini s'è stabilita gradatamente la libertà di pensare in fatto di politica. Son cessate le punizioni e i maltrattamenti per coloro che respingono, per esempio, il domma del diritto divino dei re, o che si permettono di discutere il diritto al trono di qualche individuo speciale. Tanto i sostenitori del dispotismo quanto gli anarchici dichiarati sono ugualmente liberi di pensare a modo loro.

§ 75. — La libertà di credenza, o piuttosto il diritto di professare liberamente una credenza, è forse soggetto a qualifiche? O dal postulato che

i bisogni della conservazione della Società debbono avere la precedenza sui diritti degl'individui, dovremo forse inferire che sotto certe condizioni sia giusto limitare quel diritto?

I soli casi in cui per ragioni evidenti può essere invocata una restrizione, son quelli in cui le credenze apertamente professate sono di quelle che direttamente tendono a diminuire la potenza della società a difendersi da altre società ostili. L'uso efficace delle forze combinate della comunità presuppone subordinazione al governo ed agli organi ai quali è affidata la funzione militare; e ragionevolmente potrà dirsi che la professione aperta di convinzioni che, se fossero generali, paralizzerebbero il potere esecutivo, non debba esser permessa. E qui davvero vediamo ancora una volta ripetersi il fatto che il *régime* militante il quale in tante altre maniere sopprime o sospende i diritti degl'individui, inceppa e viola anche il diritto di libertà di credenza.

In realtà, l'affermazione dei diritti in generale diventa sempre più possibile e conveniente solo quando noi passiamo gradatamente da quel sistema di *status*, prodotto dalle ostilità croniche, a quel sistema di contratto che lo sostituisce a mano a mano che incomincia a predominare la vita industriale; e solo nel corso di questo mutamento si opera naturalmente l'altro, cioè scompare il preteso dovere di accettare le credenze prescritte dall'autorità, e ad esso subentra

l'affermato diritto che ha ogni individuo di scegliersi la sua credenza.

Noi vediamo che, soggetto a questa interpretazione, il diritto di libertà di credenza ha una storia parallela a quella degli altri diritti. Questo corollario derivante dalla legge di uguale libertà, ignorato in principio e quindi sempre più gradatamente riconosciuto, ha finito poi coll'esser pienamente stabilito dalla legge.

Capitolo XVIII.

Il diritto alla libertà di parola e di stampa

—

§ 76. — La materia di questo capitolo è appena separabile da quella del capitolo che precede. Poichè la credenza, considerata in sè stessa, non può essere sottoposta a costringimenti da parte di un potere esteriore, ma solo la professione della medesima può richiamare l'attenzione o l'ingerenza dell'autorità nel permetterla o proibirla, ne consegue che l'affermazione del diritto alla libertà di credenza implica il diritto alla libertà di parola. Inoltre implica l'altro diritto di servirsi della parola per la propagazione delle proprie opinioni. Siccome ognuna delle proposizioni, le quali costituiscono uno o più argomenti adoperati a sostenere od a propugnare una credenza, è per sè stessa una credenza, così il diritto di esprimerla è compreso in quello di esprimere la credenza che si vuol giustificare.

S'intende che tanto l'uno che l'altro diritto sono un corollario immediato della legge di uguale

libertà per tutti. Col servirsi della parola, sia per esprimere, sia per sostenere una credenza, nessuno impedisce ad un'altra persona di far lo stesso; a meno che, in realtà, gridando a squarciagola e persistendo a gridare egli non impedisca a quest'altra persona di farsi udire, cosa che per solito è considerata come un'ingiustizia, vale a dire coma una violazione della legge di uguale libertà.

È evidente che, con un cambiamento di parole, lo stesso può dirsi rispetto al diritto di pubblicazione, "alla libertà di stampare senza censura „. Riguardo alle loro relazioni etiche non esiste differenza essenziale tra l'atto di parlare e quello di simboleggiare il discorso scrivendolo o l'atto di moltiplicare le copie di ciò che è stato scritto.

Occorre accennare una limitazione implicata dai capitoli precedenti. La libertà di parola, parlata, scritta o stampata, non comprende la libertà di servirsi della parola per pronunziare calunnie o propagarle; nè comprende nemmeno la libertà di servirsene per eccitare a commettere offese contro altri. È ovvio che ambedue questi usi oltrepassano quei limiti della libertà individuale che furono più sopra esposti.

§ 77. — Sebbene ai tempi nostri e in Inghilterra possa sembrare inutile il difendere tali diritti, pure sarà bene trattar qui degli argomenti coi quali si combatterono tra noi in tempi

relativamente recenti, e che ad essi si oppongono ancora in altri paesi.

Dicesi che il governo debba garantire ai suoi sudditi " la sicurezza ed il sentimento della sicurezza „, e da ciò s'inferisce che i magistrati debbano tener gli orecchi aperti alle declamazioni degli oratori popolari, ed impedire quelle che si suppone possano destare allarme. A questa inferenza, peraltro, si oppone una difficoltà, ed è che, siccome tutti i mutamenti considerevoli, sia politici che religiosi, hanno sempre in principio spaventato la maggioranza, diminuendo in essa il sentimento della sicurezza, così bisognerebbe impedire che tali mutamenti fossero propugnati. Quando ferveva l'agitazione per il Bill di Riforma rimasero sottoposte ad un allarme cronico moltissime persone; e se l'impedire quell'allarme fosse stato imperioso, l'implicazione è che si sarebbe dovuto soffocare quell'agitazione. Ed ugualmente, un gran numero di persone commosse dalle terribili previsioni dello *Standard* e dalle pietose lamentazioni dell'*Herald*, avrebbero volentieri soffocata la propaganda del libero scambio; e se fosse stato giudicato necessario di conservare in esse il sentimento di sicurezza, il governo avrebbe fatto a modo loro. E lo stesso dicasi riguardo all'abolizione delle incapacità dei Cattolici. In questa occasione si udì da tutte le parti profetizzare che sarebbero ricominciate con tutti i loro orrori le persecuzioni papali; quindi, se si fosse veduto la necessità

di conservare il sentimento di sicurezza, si sarebbe dovuto proibire tutti i discorsi e tutti gli scritti che contribuirono ad operare quel mutamento.

Evidentemente, simili proposte, intese a restringere il diritto di libertà di parola, politica o religiosa, non si possono sostenere se non affermando implicitamente come addirittura vera qualsiasi credenza politica o religiosa stabilita in un dato tempo; e siccome questa implicita affermazione si è in tutto il passato dimostrata abitualmente erronea, il rispetto all'esperienza può ragionevolmente impedirci di ritenere che sieno addirittura vere le credenze dei tempi nostri. Dobbiamo riconoscere che la libertà di parola è ancora il mezzo col quale si riesce a dissipare l'errore, ed incepparla non si può senza arrogarsi una infallibilità papale.

Oltre il bisogno, che nei tempi passati non si discuteva neppure, d'imporre un freno ai discorsi pubblici contrari alle credenze politiche e religiose stabilite in un dato tempo, v'è il bisogno, che i più credono ancora indiscutibile, di tenere a freno i discorsi che oltrepassano i limiti di ciò che si considera decenza, o che tendono ad incoraggiare il mal costume. La questione è difficile, anzi non sembra possibile risolverla a dovere. Da un lato pare indubitato che la illimitata libertà di parola su questa materia possa produrre l'effetto di scalzare idee, sentimenti ed istituzioni socialmente benefiche; giacchè, per

quanti difetti possa avere l'attuale *régime* domestico, vi sono forti ragioni per ritenere che sia sotto molti aspetti buono. Se è così, si potrà sostenere che la pubblicazione di dottrine le quali tendono a screditare quel *régime*, sia indubitatamente dannosa e debba essere impedita. Pure, d'altro lato, convien rammentare che nel passato fu ritenuta in ugual maniera come cosa assolutamente certa che dovessero esser puniti coloro che facevan propaganda d'opinioni eretiche, affinchè non conducessero in errore e quindi in dannazione eterna quelli che li ascoltavano; e questo fatto induce a riflettere se non sia pericoloso il ritenere, con soverchia confidenza, che le nostre opinioni circa le relazioni dei sessi corrispondano precisamente a ciò che queste debbono essere. In tutti i tempi ed in tutti i luoghi la gente è stata convinta che le sue idee ed i suoi sentimenti su questa materia, come in materia religiosa, fossero giuste; eppure quando si affermi che adesso abbiamo ragione noi, devono aver avuto torto loro. Per quanto in Inghilterra si abbia la persuasione che il matrimonio tra ragazzi sia nell'India cosa vituperevole, pure la maggior parte degli Indi pensa diversamente, e per quanto tra noi la maggioranza non veda nulla di male nei matrimoni fatti mercantilmente, molte altre persone li biasimano. In alcune parti dell'Africa, non solo la poligamia è considerata come cosa onesta, ma si condanna la monogamia, anche dalle donne; mentre nel Tibet la poliandria

non solo pare giusta agli abitanti del paese, ma ai viaggiatori stessi sembra il miglior ordinamento possibile per quella regione così povera. Dinanzi alle infinite diversità di opinione che si riscontrano anche presso i popoli civili, sembra poco ragionevole l'ammettere come cosa sicura che solo i nostri concetti e le nostre pratiche sieno superiori ad ogni critica; e a meno che noi non crediamo questo, i freni imposti alla libertà di parola, relativamente alle relazioni dei sessi, potranno forse essere un impedimento a qualcosa di più alto e di più elevato.

Naturalmente, in questo campo come nel campo politico e in quello religioso, la libertà di parola sarà accompagnata da qualche male, ma la conclusione implicata più sopra è che bisogna tollerare i mali in considerazione dei possibili benefizi. Inoltre, convien rammentare che tali mali saranno sempre raffrenati dall'opinione pubblica. La paura di esporsi parlando o scrivendo all'ostracismo sociale, si dimostra in molti casi assai più efficace di tutte le restrizioni legali.

§ 78. — Per quanto sia superfluo l'accennare che in comune con altri diritti quello della libertà di parola e di pubblicazione, negato o non apertamente riconosciuto nei primi tempi quasi dappertutto, si è gradatamente stabilito, pure converrà, coll'intento di dimostrare maggiormente questa verità, citare alcune prove.

Vari fatti portati ad esempio nell'ultimo capitolo potranno esserlo nuovamente in questo,

dacchè la soppressione delle credenze è stata, per implicazione, soppressione della libertà di parola. Che l'odio dei sacerdoti Ebraici contro Gesù Cristo, per aver egli insegnato cose contrarie al loro credo, conducesse alla sua crocifissione; che Paolo, in principio persecutore dei Cristiani, fosse poi egli stesso perseguitato, perchè cercava di persuadere gli uomini a farsi cristiani; e che vari imperatori Romani inviassero al martirio coloro che predicavano il Cristianesimo; sono esempi conosciutissimi del fatto che nei tempi antichi era negata la libertà di parola. E similmente, dopo che la fede Cristiana si fu stabilita, la punizione di alcuni che insegnavano a negare la divinità di Cristo, d'altri che pubblicamente affermavano la predestinazione, e d'altri infine che predicavano la dottrina dei due principî supremi del bene e del male, come pure la persecuzione di Huss e di Lutero, illustrano con altrettanti esempi, quasi egualmente familiari, la negazione del diritto di esprimere opinioni contrarie a quelle autorizzate. E così è stato in Inghilterra, dal tempo in cui Enrico IV decretò che si dovessero punire severamente i predicatori di eresìa, fino al secolo decimosettimo in cui il clero non conformista si puniva perchè insegnava cose diverse dalla dottrina della chiesa, e s'imprigionava Bunyan perchè aveva predicato all'aria aperta; fino poi all'ultimo processo intentato contro a chi aveva propugnato l'ateismo, processo che tutti noi siamo in grado di ricordare.

Ma a poco a poco, negli ultimi secoli, il diritto di trattare liberamente argomenti religiosi è andato affermandosi sempre più e sempre più è stato ammesso; adesso finalmente non è più impedito di manifestare pubblicamente qualsiasi opinione religiosa, a meno che non si manifesti in maniera e forme offensive.

In virtù di un progresso parallelo si è stabilito quel diritto alla libertà di parola sulle questioni politiche che nei primi tempi era negato. Ai tempi di Solone, tra gli Ateniesi, si puniva colla morte coloro che facevano opposizione ad una certa politica stabilita; e tra i Romani si puniva come tradimento la manifestazione di opinioni proibite. Così pure in Inghilterra alcuni secoli addietro, la critica politica, fosse pur moderata, tirava addosso punizioni severe. I tempi posteriori hanno assistito, ora ad una maggior libertà di parola, ora ad una maggiore restrizione: il fatto notevole è che durante il periodo bellicoso dovuto alla rivoluzione Francese, ebbe luogo un movimento retrogrado tanto rispetto a questo diritto che rispetto agli altri. Nel 1808, un giudice dichiarò che "non si doveva permettere a nessun uomo di suscitare nella gente lo scontento contro il governo sotto il quale essa vive". Ma col principiare di una lunga pace cominciarono a diminuire i freni imposti alla libertà di parola in materia politica, come pure quelli imposti ad altre libertà. Per quanto Sir F. Burdett fosse messo in carcere per aver condannato la condotta

disumana dell'esercito, e Leigh Hunt per aver fatto dei commenti sul sistema eccessivo della bastonatura nell'armata, da quel tempo in poi sono praticamente scomparsi tutti gli impedimenti all'espressione pubblica delle idee politiche. Finchè non istiga a commettere delitti, ogni cittadino è libero in Inghilterra di dire ciò che gli piace di una o di tutte le nostre istituzioni: è libero anche di propugnare una forma di governo assolutamente diversa da quella esistente, o anche di condannare qualsiasi governo.

Naturalmente, a mano a mano che è stato maggiormente riconosciuto il diritto alla libertà di parola, è stato pure maggiormente riconosciuto quello della libertà di pubblicazione. Platone insegnava che i censori erano necessari per impedire la diffusione di dottrine non autorizzate. Quando crebbe il potere ecclesiastico, venne la soppressione degli scritti considerati come eretici. Nella stessa Inghilterra, sotto il regno di Elisabetta, si richiedeva per la pubblicazione dei libri l'autorizzazione officiale, ed anche il Lungo Parlamento rafforzò questo sistema di censura, contro il quale Milton scagliò la sua famosa protesta. Ma in questi ultimi due secoli non v'è stata censura officiale salvochè per le rappresentazioni pubbliche; e per quanto sieno stati escogitati in questo tempo molti ordinamenti per imbavagliare la stampa, o sono a poco a poco caduti in disuso o sono stati revocati.

§ 79. — Ma in questo caso, come in quelli

già notati, dalla precedenza che la conservazione della società ha sui diritti dell'individuo, consegue che alla libertà di parola ed alla libertà di stampa possano giustamente imporsi quelle restrizioni che durante la guerra sono necessarie per impedire che al nemico si dieno dei vantaggi. Se, come abbiamo veduto, l'etica giustifica che vengano subordinati i diritti più importanti del cittadino, per quanto lo esige il bisogno di riuscire efficacemente nella difesa nazionale, ne consegue naturalmente che si possano pure subordinare diritti meno importanti.

E qui davvero noi vediamo daccapo quanto sia diretta la relazione tra le ostilità internazionali e la repressione della libertà individuale. Perchè è manifesto che in tutto il corso della civiltà più ha predominato il militarismo, e più è stata rigorosa la repressione della libertà di parola e della libertà di stampa; ed attualmente osserviamo ancora quella relazione nei contrasti simili a quello esistente tra la Russia e l'Inghilterra.

Dopo aver riconosciuto le giustificabili limitazioni di questi diritti, ciò che occorre notare è che essi in comune cogli altri, dedotti dalla legge di eguale libertà per tutti, sono giunti a essere riconosciuti dalla legge a mano a mano che la società è giunta a prendere forma più elevata.

Capitolo XIX.

Sguardo retrospettivo e aggiunta

—

§ 80. — Quando le nature degli uomini e le loro istituzioni non sono in armonia, esiste una forza la quale tende a produrre mutamenti. O le istituzioni rimodelleranno la natura, o la natura rimodellerà le istituzioni, o avverrà in parte una cosa e in parte l'altra; e col tempo si stabilirà uno stato più solido.

Nel caso degli Inglesi l'azione e la reazione tra i loro ordinamenti sociali ed i loro caratteri hanno prodotto un risultato singolare. Il compromesso essendo un distintivo essenziale di quegli ordinamenti, è diventato accetto ai caratteri; talchè, non solo è tollerato ma preferito. È sorta la sfiducia nelle conclusioni definite, ed una decisa avversione al sistema. Naturalmente, gli statisti ed i cittadini che da un lato si accordano nell'affermare la sovranità del popolo, e dall'altro scrivono ossequiosi e leggono con compiacenza i discorsi reali nei quali vengon trattati come

servitori i Lordi ed i Comuni, e del popolo si parla dicendo " miei sudditi „, devono irritarsi allorchè si chiede loro una certa coerenza nelle idee politiche. Se, mentre affermano in materia religiosa il diritto dell'individuo a giudicare da sè, autorizzano poi tacitamente il Parlamento a mantenere per essi una data credenza, devono certo impazientirsi quando vien loro domandato come facciano a conciliare la teoria colla pratica. E però, dinanzi ai molti casi in cui son costretti ad accettare dottrine contraddittorie, provano una certa ripugnanza per l'esattezza del pensiero, si offendono quando qualcuno tenta di richiamarli ad emettere proposizioni precise, e rifuggono da un principio astratto collo stesso spavento col quale una giovane fantesca scappa quando le pare di veder qualcosa che le sembra un fantasma.

Tali pensieri e tali sentimenti, generati dalle condizioni sociali, si radicano così profondamente nell'animo umano, che nessun ragionamento vale ad operare una mutazione; le credenze contrarie non vengono accettate. Se gli argomenti separati contenuti nei precedenti capitoli non sono riusciti a mutare le opinioni dei lettori, non vi riusciremo neppure raccogliendo insieme quegli argomenti e dimostrando che convergono tutti alla stessa conclusione. Nonostante, prima di andar più oltre, sarà opportuno esporre quanta forza abbiano le prove riunite delle proposizioni dalle quali hanno ad essere tratte ora le inferenze.

§ 81. — Non vi è un'etica della condensa-

zione nebulare, nè del movimento sidereo, nè dell'evoluzione planetaria: il concetto dell'etica non si applica alle azioni inorganiche. Nè quando volgiamo lo sguardo al mondo organico, troviamo che quel concetto abbia alcuna relazione coi fenomeni della vita vegetale. Per quanto si attribuiscano alle piante superiorità ed inferiorità, le quali conducono a successi ed insuccessi nella lotta per l'esistenza, pure non associamo ad esse idee di biasimo o di lode. Solo quando comincia nel mondo animale la coscienza, incomincia a sorgere la materia dell'etica. E perciò l'etica, presupponendo la vita animale ed acquistando un significato apprezzabile a mano a mano che quella vita prende forme più complesse, nella sua ultima essenza, deve essere esprimibile in termini della vita animale. Essa riguarda certi tratti nella condotta della vita, considerati rispettivamente come buoni o cattivi; e non può emettere giudizio su quegli atti se ignora il fenomeno essenziale della vita.

Nel capitolo intitolato " Etica animale „ abbiamo presentato questa connessione sotto la sua forma concreta. Abbiamo veduto che, restringendo la nostra attenzione a qualsiasi specie, di cui sia ritenuta desiderabile la continuazione, allora, relativamente ad essa, gli atti che servono al mantenimento dell'individuo e alla conservazione della razza, vengono da noi annoverati come giusti e considerati con una certa approvazione; mentre quelli che hanno tendenze contrarie

sono da noi riprovati. Nel capitolo seguente, trattando della " Giustizia sub-umana „, abbiamo veduto che per raggiungere il fine ritenuto desiderabile, la condizione necessaria è che ogni individuo riceva o soffra i buoni o cattivi risultati dalla propria natura e delle conseguenti azioni. Abbiamo pure veduto che in tutto il mondo animale inferiore, se non vi è una forza che impedisca l'attuarsi di quelle condizioni necessarie, si produce a lungo andare la sopravvivenza dei più adatti. Abbiamo poi osservato che, essendo ritenuta giusta questa connessione tra la condotta e la conseguenza, ne deriva che in tutto il regno animale ciò che noi chiamiamo giustizia altro non è che l'aspetto etico di questa legge biologica, in virtù della quale la vita in generale si è mantenuta ed evolvendosi ha raggiunto forme più elevate, e che perciò possiede la più alta autorità possibile.

A mano a mano che si stabiliscono le abitudini gregarie sorge una legge secondaria. Quando un numero d'individui vive in tale prossimità da poter facilmente intralciare le azioni l'uno dell'altro, ed impedirsi in tal modo reciprocamente di raggiungere gli effetti desiderati; allora per evitare l'antagonismo e la conseguente dispersione, bisogna che restringano ognuno le proprie azioni, tenendole, mentre le compiono, soggette ad una limitazione tale che impedisca ad un individuo d'ingerirsi delle azioni degli altri più di quello che gli altri s'ingeriscono delle sue. Ed

abbiamo notato che tra varie creature gregarie si manifesta in grado considerevole l'osservanza di tali restrizioni.

Finalmente, nel capitolo sulla " Giustizia Umana „, fu dimostrato che tra gli uomini, i quali sono le creature gregarie più elevate, questa legge secondaria, concepita in un modo vago tra le creature gregarie più basse, arriva ad avere applicazioni più spiccate, più definite, più complesse. Nelle condizioni imposte dalla vita sociale, il principio primario di giustizia, quando sia affermato per ogni individuo, origina esso stesso il principio secondario o limitatore affermandolo per tutti gli altri individui; e così le mutue restrizioni, rese necessarie dal simultaneo compiersi delle azioni, formano nello stato associato un necessario elemento di giustizia.

§ 82. — L'adattamento, o avvenga con processo diretto od indiretto, o in ambedue i modi, si verifica tanto nelle strutture cerebrali che nelle strutture le quali compongono il resto del corpo; le funzioni mentali, come quelle fisiche, tendono sempre ad aggiustarsi ai bisogni. Tutte le creature palesano un sentimento che le spinge a mantenere la libertà di azione, e questo sentimento è più spiccato nelle creature di organismo elevato; in queste ultime si rivela pure in un certo grado il sentimento che risponde al bisogno di compiere ognuno le proprie azioni entro i limiti imposti dalle azioni degli altri.

Insieme alla maggior potenza di " guardare

innanzi e indietro „, esistono nella umanità manifestazioni più alte di ambedue questi tratti: chiare, quando la società è rimasta per lungo tempo in stato di pace, confuse, quando è stata abitualmente belligera. Ove le abitudini della vita non hanno creato un conflitto cronico tra l'etica dell'amistà e l'etica della inimicizia, si palesa una coscienza distinta della giustizia, tanto rispetto ai diritti personali quanto rispetto ai diritti correlativi degli altri. Ma ove il diritto degli uomini alla vita, alla libertà, alla proprietà, viene costantemente subordinato coll'organizzarli forzatamente in eserciti per combattimenti più efficaci, ed ove, per implicazione, essi sono abituati a calpestare i diritti degli uomini i quali non vivono sul medesimo territorio, le emozioni e le idee corrispondenti al principio di giustizia, egoistico ed altruistico, sono abitualmente represse.

Ma, soggetta a questa qualifica, la vita associata, che in grado predominante favorisce le simpatie, e mentre mette in azione il sentimento di giustizia egoistica esercita anche quello di giustizia altruistica, genera idee correlative; sicchè, coll'andar del tempo, insieme alla consapevolezza morale dei diritti propri e degli altri, nasce la percezione intellettuale di essi. Sorgono infine le intuizioni corrispondenti a quelle esigenze che devono esser sodisfatte affinchè le attività sociali possano spiegarsi armonicamente; e l'espressione più astratta di queste intuizioni

è l'affermazione che la libertà di ognuno è limitata soltanto dalla uguale libertà di tutti.

Questo principio fondamentale ha dunque una doppia origine deduttiva. In primo luogo è deducibile dalle condizioni necessarie alla vita completa nello stato associato; ed in secondo luogo è deducibile da quelle forme di coscienza create dal fatto che la natura umana si modella in conformità di quelle condizioni.

§ 83. — Le conclusioni a cui siamo giunti colla deduzione concordano con quelle a cui ci ha condotto l'induzione. Le accumulate esperienze hanno stimolato gli uomini a stabilire leggi armonizzanti coi vari corollari che derivano dal principio di uguale libertà.

Per quanto in tempi di guerra non siasi tenuto conto della vita, essa in tempi di pace è diventata sacra, e tutto quello che viola, anche menomamente, la incolumità fisica, è giunto ad essere considerato come un'offesa. La schiavitù che nei primi stadi esisteva quasi dappertutto, è diventata, col progredire della civiltà, gradatamente più mite, e nelle società più avanzate sono scomparse le limitazioni alla libertà di movimento e di locomozione. La legge sancisce adesso il diritto, uguale in tutti gli uomini, al libero uso dell'aria e della luce, diritto che una volta s'ignorava; e per quanto, ai tempi in cui predominava grandemente l'attività militante, la proprietà della comunità sulla terra diventasse proprietà dei capi e dei re, pure adesso, collo

svilupparsi dell'industrialismo, ha finito per esser riconosciuta la verità che la proprietà privata della terra è soggetta alla proprietà suprema della comunità, e che perciò ogni cittadino ha un diritto latente a partecipare all'uso della terra. Il diritto di proprietà, violato con poco scrupolo nei tempi primitivi, allorchè pure si teneva poco conto dei diritti alla vita ed alla libertà, è andato sempre acquistando maggior rispetto a mano a mano che le società hanno progredito; e mentre la legge ha, con efficacia sempre crescente, tutelato il diritto alla proprietà materiale, essa nei tempi moderni ha sempre più riconosciuto e garantito anche i diritti alla proprietà immateriale; le leggi sulle patenti, sulla proprietà letteraria, sul libello, sono state rese progressivamente sempre più energiche e rigorose.

Così mentre, nelle società selvagge e nei primi tempi delle società civili, l'individuo è costretto a difendere da sè come meglio può la sua vita, la sua libertà e la sua proprietà, negli stadi posteriori la comunità, per mezzo del suo governo, provvede sempre più a tutelare per lui quei diritti. Per conseguenza, a meno che non piaccia a qualcuno di sostenere che il disordine primitivo era migliore dell'ordine relativo che si mantiene adesso, converrà ammettere che l'esperienza dei risultati giustifica l'affermazione di questi diritti principali, e rafforza gli argomenti per mezzo dei quali essi sono dedotti.

§ 84. — La stessa natura e lo stesso significato

ha un'altra riprova concomitante. Mentre collettivamente la comunità è venuta a grado a grado assumendo il dovere di tutelare i diritti di ogni individuo dall'aggressione degli altri, ha pure gradatamente cessato di violare essa stessa i diritti come faceva in addietro.

Presso i popoli non civili, e presso i civili nei tempi primitivi, il diritto di testare è stato negato, qua dal costume e là dalla legge, oppure grandemente ristretto; ma collo svolgersi dell'industrialismo e delle sue appropriate forme sociali, sono diminuite le restrizioni al diritto di testare, e presso le nazioni organizzate più industrialmente sono quasi del tutto scomparse. Nelle società rozze l'autorità s'ingerisce abitualmente nel diritto di libero scambio, monopolizzando, restringendo, interdicendo; ma nelle società più avanzate s'inceppano assai meno all'interno gli scambi, e nella società Inglese pochissima è l'ingerenza che rimane ancora anche per gli scambi coll'estero. Per molti secoli, in tutta l'Europa, lo Stato ha regolato l'industria, ed agli uomini si dettava quali erano i metodi che dovevano adoperare e gli articoli che dovevano produrre; ma adesso, salvo i regolamenti intesi a tutelare le persone che gli industriali impiegano, non v'è ingerenza nel loro diritto di produrre quello che ad essi piace e di produrlo nel modo che loro talenta. In origine le autorità stabilivano le credenze e le pratiche; ma i dettami lentamente diminuirono, e adesso, nelle società più

avanzate, tutti possono a piacer loro credere o non credere, esercitare il culto od astenersi da qualsiasi culto. E lo stesso avviene pei diritti alla libertà di parola e di stampa: negati in origine, fino a punire chi pretendeva valersene, essi hanno gradatamente acquistato recognizione legale.

Simultaneamente, i governi hanno anche cessato d'ingerirsi in altre classi di azioni private. Una volta prescrivevano la specie e la qualità degli alimenti ed il numero dei pasti. A quelli che non appartenevano a certi ceti distinti era proibito il vestire con certi colori, il portare le pellicie, l'ornarsi di ricami e di trine, mentre eran designate le armi che potevano tenere e adoperare. Erano pure specificate le persone che potevano o non potevano servirsi delle argenterie, e quelle a cui era permesso di tenere i capelli lunghi. E neppure i divertimenti sfuggivano alla vigilanza delle autorità; i giuochi di varie specie erano, in alcuni casi, proibiti, ed in altri casi si prescrivevano certi esercizi. Ma ai tempi nostri sono cessate tutte queste ingerenze e violazioni della libertà individuale: si è giunti ad ammettere tacitamente il diritto di ognuno a scegliersi le proprie abitudini ed a condurre la vita che gli conviene.

Qui pure, dunque, a meno che non si sostenga che debbano essere rimesse in vigore le leggi suntuarie o altre leggi simiglianti, e che sarebbe cosa vantaggiosa il sopprimere la libertà di

testare, la libertà di scambio, la libertà delle industrie, la libertà di credenza e di parola, bisogna ammettere che le inferenze tratte dalla formula della giustizia sono state progressivamente giustificate dalla scoperta che il non tenerne conto riesce dannoso.

§ 85. — Ancora un'altra serie di verifiche induttive, fin qui non nominate, conviene esporre: e sono le verifiche fornite dalla economia politica.

Essa insegna esser dannoso l'immischiarsi nel commercio per via di proibizioni e di privilegi, cose che la legge di uguale libertà per tutti esclude come ingiuste. Che agli speculatori debba esser permesso di fare operazioni a piacer loro sui mercati di commestibili, è un'inferenza tratta dall'economia politica; il principio fondamentale di equità alla sua volta giustifica l'azione loro. Gli economisti dimostrano che sono dannose le pene comminate all'usura; e condanna pure tale sistema, considerandolo come una violazione di diritti, la legge di uguale libertà. I ragionamenti degli economisti provano che le macchine sono vantaggiose, invecechè dannose, alla gente in generale; concordando colle loro conclusioni, la legge di uguale libertà proibisce qualsiasi tentativo si voglia fare per restringerne l'uso. Mentre una delle conclusioni stabilite dall'economia politica è che non sia ben fatto il regolare artificialmente i salari ed i prezzi, è pure un'inferenza ovvia della legge di uguale libertà che

tale ingerenza non sia moralmente ammissibile. Sopra altre questioni, come per esempio il nocumento che produce l'immischiarsi nelle operazioni bancarie, la futilità dei tentativi che si fanno per favorire un'industria a spese di un'altra, l'economia politica giunge a quelle medesime conclusioni che l'etica deduce indipendentemente.

Che cosa dimostrano, insieme riuniti, questi vari esempi? In poche parole, che il miglior modo di ottenere nello stato sociale non solo l'*armonia* della cooperazione ma anche l'*efficacia* della cooperazione stessa, è quello di uniformarsi alla legge di uguale libertà per tutti.

§ 86. — Convergono così alla medesima conclusione due argomenti deduttivi e tre induttivi. Dalle leggi della vita, quale essa è condotta nelle condizioni sociali, e dalle attestazioni della coscienza morale, generata dalla continua disciplina della vita sociale, ci è dato trarre inferenze le quali ci conducono direttamente a riconoscere come suprema legge morale quella dell'uguale libertà. Ed indirettamente ci conduce alla stessa conclusione il generalizzare le esperienze dell'umanità quali esse sono registrate nella legislazione progressiva; perchè essa ci dimostra che durante la civiltà è aumentata gradatamente per parte del governo la tutela dei diritti degli individui, e che simultaneamente sono diminuite a poco a poco le violazioni che prima faceva di tali diritti. E infine questo accordo di risultati

è rafforzato dalla dimostrazione che ciò che è teoricamente giusto è pure economicamente opportuno.

Io non sono davvero sicuro che l'accettazione di questa verità, fondata su cinque ordini diversi di argomenti, sarà resa più probabile dall'aver così dimostrato che i sostegni *a posteriori* ad essa forniti dalla storia vanno uniti ai sostegni *a priori* forniti dalla biologia e dalla psicologia. Se vi sono dei pensatori *a priori* i quali non vogliono a nessun patto tener conto delle esperienze che non concordano coi loro giudizi, vi sono anche dei pensatori *a posteriori* che ostinatamente negano qualsiasi valore alle opinioni intuitive. Questi ultimi ripongono fede nelle cognizioni che risultano dalle esperienze accumulate degli individui, ma non hanno fede nelle cognizioni che risultano dalle esperienze accumulate della razza. Qui peraltro noi vogliamo evitare ambedue le specie di fanatismo. L'accordo della deduzione coll'induzione fornisce la prova più valida; e quando, come in questo caso, abbiamo pluralità tanto di deduzioni che d'induzioni, ci sembra di aver raggiunto la maggior certezza che sia possibile immaginare.

Capitolo XX.

I diritti delle donne

§ 87. — Quando fu discusso in alcuni dei capitoli precedenti il principio fondamentale di giustizia, risolvei di posporre una questione importante che avrebbe potuto sollevarsi, e lo feci perchè mi parve che il discuterla potesse servire di opportuna introduzione all'argomento di questo capitolo. "Perchè „, si sarebbe potuto domandare, "i diritti degli uomini non sono proporzionati alle loro facoltà? Perchè la sfera d'azione dell'individuo superiore non dovrebbe esser più ampia di quella dell'individuo inferiore? Dacchè un uomo grande occupa più spazio di un uomo piccolo, a lui abbisognerà certo maggior copia delle cose necessarie alla vita; e così anche gli abbisognerà un ambito maggiore per spiegarvi la sua potenza. È dunque irragionevole che le attività dei grandi e dei piccoli, dei forti e dei deboli, degli alti e dei bassi, debbano essere respettivamente racchiuse entro limiti

troppo angusti per gli uni, troppo larghi per gli altri „.

In primo luogo potremo rispondere che le metafore di cui siamo costretti a servirci, se interpretate alla lettera, conducono in errore. Per quanto nei capitoli precedenti le libertà uguali degli uomini siano state raffigurate come altrettanti spazi che circondano ognuno di essi e che si limitano reciprocamente, pure non possono essere rappresentati in una maniera così semplice. L'uomo inferiore il quale reclama un diritto all'integrità fisica grande quanto quello dell'uomo superiore, non viola con ciò l'integrità fisica di quest'ultimo. Se pretende come lui la libertà di muoversi qua e là e di lavorare, non perciò gl'impedisce di far lo stesso; e se cerca di conservare ciò che ha guadagnato colla propria attività, esso in nessuna maniera impedisce all'uomo superiore di conservare anch'egli il prodotto dell'attività di cui la somma è, per implicazione, molto maggiore.

In secondo luogo risponderemo che il negare ad una facoltà inferiore una sfera d'azione uguale a quella che possiede la facoltà superiore equivale ad aggiungere ad una difficoltà naturale una difficoltà artificiale. L'esser nati con un corpo deforme ed esile, o coi sensi imperfetti, o con una costituzione gracile, o con poca intelligenza, o col cervello male equilibrato, è per sè stessa una sorte degna di pietà. Se noi potessimo accusare d'ingiustizia la Natura, sarebbe

ragionevole il dire che è cosa ingiusta che alcuni sieno dotati da lei di facoltà tanto inferiori a quelle d'altri, e che quegli infelici debbano essere in così larga misura fatti inabili alla lotta per l'esistenza. E se è così, che diremo noi della proposta di concedere a quegli individui, già posti in posizione svantaggiosa perchè provvisti di poteri minori, sfere d'azioni più ristrette per l'esercizio di quei poteri, peggiorando così ancora più la loro posizione? La simpatia consiglierebbe invece di provvedere ad essi maggiori opportunità per compensarli degli svantaggi ereditati. Ma è chiaro che il meno che si possa fare per quegli individui, è di concedere loro tutta quanta la libertà di cui godono gli altri, affinchè si adoperino come meglio possono.

In terzo luogo risponderemo che se anche fosse giusto il proporzionare le libertà degli uomini alle loro abilità, praticamente ciò sarebbe impossibile, perchè non abbiamo un mezzo di misurare nè le une nè le altre. Nella grande massa dei casi non è difficile applicare il principio di eguaglianza. Se (supponendo che non sia esistita aggressione anteriore) *A* uccide *B*, o lo atterra, o lo rinchiude, è chiaro che la libertà d'azione assunta da quei due individui non è uguale; o se *C*, dopo aver comprato delle mercanzie da *D*, non gli paga il prezzo convenuto, è chiaro che essendo stato il contratto eseguito da un lato e dall'al trono, il grado di libertà non è lo stesso dalle due parti. Ma se le libertà hanno da essere

proporzionate alle abilità, allora l'implicazione è che la quantità relativa di ogni facoltà, fisica o mentale, dovrà essere accertata; e l'altra implicazione è che bisognerebbe misurare le varie specie di libertà occorrenti. Non si può fare nè l'una nè l'altra cosa, e perciò, indipendentemente da altre ragioni, la considerazione della possibilità richiede che si trattino come uguali le libertà degli uomini, senza tener conto delle loro capacità.

§ 88. — Cambiando i termini, questi argomenti sono applicabili alla relazione tra i diritti degli uomini e quelli delle donne. Basta allo scopo presente riconoscere il fatto indiscutibile che alcune donne sono fisicamente più forti di taluni uomini, e che alcune donne sono dotate di facoltà mentali più elevate di taluni uomini, più elevate, anzi di quelle che possiede la gran maggioranza degli uomini. Da ciò risulta, come abbiamo detto più sopra, che se le libertà dovessero proporzionarsi alle abilità, questo aggiustamento, anche se potessimo farlo, dovrebbe esser fatto senza tener conto del sesso.

La difficoltà ricomparisce sotto un'altra forma, se noi prendiamo le mosse dalla proposizione che, indipendentemente dalle eccezioni, la potenza fisica delle donne è in media minore della potenza fisica media degli uomini e che avviene in media lo stesso per le loro facoltà mentali. Infatti, noi non potremmo uniformarci nella pratica a questa verità; sarebbe impossibile accertare la

proporzione tra le due medie, ed impossibile pure proporzionare equamente ad esse le sfere di attività.

Ma, come abbiamo detto più sopra, la generosità istigandoci all'eguaglianza, consiglierebbe, quando si dovessero fare delle differenze, a compensare coloro che sono dotati di minori facoltà dando ad essi maggiori facilitazioni. A parte la generosità, peraltro, la giustizia richiede che se le donne non sono artificialmente avvantaggiate, non debbano essere almeno artificialmente svantaggiate.

Perciò, se gli uomini e le donne si considerano separatamente quali membri indipendenti di una società, ognuno dei quali deve adoperare sè stesso meglio che può, ne risulta che non si può giustamente imporre alcuna restrizione alle donne rispetto alle occupazioni, professioni ed altre carriere a cui desiderino consacrarsi. Esse debbono avere uguale libertà di prepararvisi, ed uguale libertà di profittare di quelle cognizioni e di quella abilità che acquistano.

Ma sorgono questioni più intricate allorchè prendiamo a considerare le relazioni delle donne cogli uomini nel matrimonio, e le relazioni delle donne cogli uomini nello Stato.

§ 89. — Delle libertà uguali a quelle degli uomini che le donne debbono avere prima del matrimonio, dobbiamo dire che per giustizia esse conservano dopo il matrimonio tutte quelle che non sono necessariamente inceppate dalla rela-

zione maritale: così i diritti alla integrità fisica, i diritti alla proprietà dei beni guadagnati e di quelli ereditati o avuti in dono, i diritti alla libertà di credenza e di parola ecc. I loro diritti potranno essere convenientemente qualificati solo in quanto trovano ostacolo nei termini sottintesi od espressi nel contratto che esse hanno volontariamente concluso; e siccome questi termini variano a seconda dei tempi e dei luoghi, devono pure variare le risultanti qualifiche. Qui in mancanza di misure definite, dovremo contentarci di approssimazioni.

Rispetto alla proprietà, per esempio, si potrà ragionevolmente ritenere che quando il marito è esclusivamente responsabile del mantenimento della famiglia, la proprietà che altrimenti appartenesse alla moglie abbia ad essere per giustizia assegnata a lui, almeno l'uso, se non il possesso; perchè, se non lo fosse, la moglie potrebbe servirsi della proprietà o dei frutti soltanto a benefizio suo personale, e rifiutarsi a contribuire alle spese della famiglia. Solo nel caso che la moglie sia responsabile quanto il marito del mantimento della famiglia, sembra giusto che essa al pari di lui debba avere, non soggetta a limitazioni, la proprietà dei suoi beni. Pure, d'altra parte, non possiamo dire che le responsabilità debbano essere interamente reciproche; perchè, sebbene sembri a prima vista, supponendo uguali i diritti di proprietà, che un coniuge sia obbligato quanto l'altro a mantenere tutti e due ed i figli,

pure a ciò si oppone il fatto che per l'uno vi sono funzioni onerose le quali non esistono per l'altro e in larga misura rendono incapaci alla vita attiva. Qui dunque non pare possibile nulla più che un compromesso, variabile a seconda delle circostanze. Il disimpegno dei doveri domestici e materni per parte della moglie potrà esser per solito come un equivalente adeguato di ciò che guadagna il marito.

Rispetto alla facoltà di regolare le azioni l'uno dell'altro ed al governo della famiglia, le conclusioni da trarsi sono ancora più indefinite. Occorre tener conto della posizione relativa dei coniugi nella loro qualità di contributori di denaro e di servigi, come pure occorre tener conto delle loro respettive nature: e questi fattori del problema sono variabili. Quando le due volontà si trovano in conflitto ed entrambe non possono essere sodisfatte, ma una di esse deve pur procedere all'azione, non è possibile uniformarsi in ogni caso particolare alla legge di uguale libertà; a questa si può uniformarsi soltanto nella media dei casi, ed il farlo deve dipendere dalle circostanze. Potremo peraltro dire che siccome, parlando in generale, l'uomo ha mente più riflessiva della donna, la bilancia dell'autorità dovrebbe inclinare dal lato del marito; specialmente perchè egli per solito provvede i mezzi i quali permettono di sodisfare l'una o l'altra volontà od ambedue. Ma rispetto a questa relazione, il ragionamento val poco: i caratteri degli interessati determinano la

forma che prende la relazione. Il solo effetto che possano produrre le considerazioni etiche è quello di moderare l'uso di quella supremazia che eventualmente può sorgere.

La questione che rimane a considerarsi, ugualmente e forse più intricata delle altre, concerne il possesso e l'educazione della prole. Giornalmente v'è luogo a decidere sull'educazione, ed in tutti i casi di separazione occorre discutere e decidere il possesso. In tali casi quali sono i rispettivi diritti del marito e della moglie? Da un lato si può dire che, in quanto hanno una causa fisica diretta, i diritti di entrambi sono uguali, ma che quello della madre è reso molto maggiore di quello del padre dalla continuata nutrizione tanto prima quanto dopo la nascita. D'altro lato si potrà sostenere, a favore del padre, che nell'ordine normale l'alimento col quale la madre ha sostentato sè stessa ed ha potuto nutrire il fanciullo è stato provveduto dal marito colle sue fatiche. Sia o no questo contro-diritto equivalente al primo, bisogna ad ogni modo ammettere che il diritto della madre non potrà giustamente esser minore di quello del padre. Così la giustizia sembra dettare rispetto all'educazione dei figli un compromesso; e noi possiamo forse ragionevolmente dire che questo debba consistere in ciò, che la potestà della madre possa convenientemente predominare nella prima parte della vita di un fanciullo, e quella del padre nel periodo posteriore. La natura materna è più adatta

di quella paterna ai bisogni dell'infanzia e della fanciullezza, mentre per preparare i figli, e specialmente i maschi, alla battaglia della vita, il padre, che in questo ha maggiore esperienza, può esser considerato la guida migliore. Ma sembra ugualmente ingiusto ed inopportuno che la potestà dell'uno debba esercitarsi in qualsiasi tempo ad esclusione di quella dell'altro. Per risolvere la questione dei rispettivi diritti al possesso, allorchè ha luogo la separazione, può pure servire di guida la considerazione del benessere dei figli. Una divisione uguale, quando fosse possibile, dovrebbe esser fatta in modo che il più giovane rimanesse colla madre e il maggiore col padre. È chiaro, peraltro, che in questo caso è possibile soltanto un compromesso, basato sulla considerazione delle circostanze speciali.

Rispetto ai diritti delle donne, domesticamente associate cogli uomini, aggiungerò che qui in Inghilterra, e tanto meno in America, non è urgente il bisogno di propugnarli. In alcuni casi anzi v'è il bisogno contrario. Ma vi sono altre società civili in cui i loro diritti si riconoscono in modo molto imperfetto: per esempio in Germania. [1]

§ 90. — Come abbiamo fatto per gli altri casi, osserviamo adesso gli stadi percorsi dal costume e dalla legge nell'uniformarsi all'etica.

[1] Ad altre ragioni che mi hanno ispirato questa osservazione si unisce la memoria di una conversazione a cui assistei una volta. Due Tedeschi, in aria di scherno, rac-

Salvochè tra quei pochi popoli primitivi i quali non predicano le così dette virtù Cristiane ma semplicemente le praticano; salvochè presso quelle tribù assolutamente pacifiche che si trovano qua e là e che, ammirabili già nella loro condotta generale, trattano poi le loro donne con giustizia e cortesia, per solito le tribù selvagge non hanno dei diritti delle donne un concetto maggiore di quello che hanno dei diritti dei bruti. Certo esiste quel rispetto ai diritti delle donne che permette alle madri di sopravvivere e di allevare i figli, perchè le tribù in cui non esiste neppure questo rispetto scompaiono; ma spesso non è maggiore di quello che occorre per l'appunto per impedire l'estinzione della tribù.

Quando si legge che agli abitanti delle isole Figi è permesso di uccidere e di mangiare le loro mogli; che i Fuegiani e gli Australiani più selvaggi sacrificano, quando hanno bisogno di alimento, le loro donne vecchie; e che molti sono i popoli presso i quali si uccidono le donne perchè accompagnino all'altro mondo il loro marito morto; noi vediamo che ad esse è comunemente negato perfino il primo di tutti i diritti. I fatti che in quei bassi stadi le donne, le quali conducono vita da schiave, sono pure vendute come

contavano di aver veduto più volte in Inghilterra, in giorno di Domenica, o in altri giorni festivi, qualche artigiano prender in collo il suo bambino per toglier quel peso alla moglie che l'accompagnava nella passeggiata. Il loro scherno risvegliò in me un sentimento di disgusto, ma non all'indirizzo dell'artigiano.

tali, e quando si maritano vengono rubate o comprate, dimostrano che ad esse non si riconosce alcuna libertà. E se ricordiamo che ove le mogli sono abitualmente considerate come proprietà, l'implicazione è che può appena esistere il concetto che esse possano alla lor volta possedere indipendentemente dei beni, vedremo che questo ulteriore diritto fondamentale è in principio riconosciuto soltanto molto vagamente. Per quanto in molti casi la faccenda sia complicata e modificata dal sistema della successione in linea femminile, è certo che, generalmente, nelle società rozze, in cui l'aggressione degli uomini l'uno contro l'altro è raffrenata soltanto dalla paura della vendetta, non si tiene per solito alcun conto dei diritti delle donne.

Non ci fermeremo qui a rintracciare come sia andato inalzandosi lo *status* delle donne. Ricordando di volo quelle antiche società in cui la successione in linea femminile conferiva alle donne una posizione relativamente elevata, come avveniva tra gli Egiziani, basterà osservare che nelle società sorte per aggregazione di gruppi patriarcali, i diritti delle donne, poco più riconosciuti da principio di quello che li riconoscano i selvaggi, si sono in questi ultimi duemila anni gradatamente stabiliti. Restringendo la nostra attenzione agli Ariani che invasero l'Europa, noi vedremo che salvo i casi in cui, come narra Tacito, le donne, partecipando ai pericoli della guerra, riuscivano con ciò ad ottenere una posizione

migliore (connessione di fatti che ritroviamo presso vari popoli), esse erano assolutamente subordinate. I Germani primitivi compravano le loro mogli e potevano rivenderle od anche ucciderle. Nella primitiva società Teutonica, come nella primitiva società Romana, era perpetua la tutela della donna, e per conseguenza perpetua l'incapacità sua al possesso indipendente dei beni. Nel periodo antico della storia Inglese si riscontra lo stesso fatto. Le mogli si compravano, e della volontà loro non si teneva alcun conto nella contrattazione. Le cose gradatamente migliorarono; cessò d'esser osservata tra i Romani la regola che la sposa si dovesse consegnare allo sposo con atto legale di trasferimento; cessò il diritto di vita e di morte sulla moglie, per quanto ogni tanto ricomparisse, come avvenne quando Folco il Nero, uno dei primi reggitori Angioini, fece bruciare viva sua moglie. Generalizzando i fatti, noi vediamo che quando la vita diventò meno esclusivamente militante, diventò pure meno eccessiva la soggezione in cui dagli uomini erano tenute le donne. Quanto fosse migliorata nei primi tempi la loro posizione dal declinare del sistema di *status* e dal sorgere quello di contratto, che distingue l'industrialismo, lo dimostra in modo singolare il fatto che nei documenti delle gilde si trovano firmate le donne, mentre la posizione loro all'infuori delle gilde rimaneva press'a poco la stessa di prima. Questa connessione ha seguitato ad esser gene-

rale. Tanto in Inghilterra quanto in America, ove si è maggiormente sviluppato il tipo d'organamento industriale, lo *status* legale della donna è più elevato che sul continente, ove è più spiccato il militarismo. Aggiungeremo che tra gl'Inglesi, insieme al moderno svolgimento delle libere istituzioni che distinguono l'industrialismo, è andata approssimandosi con rapidità sempre crescente la posizione delle donne a quella degli uomini.

Anche qui dunque le deduzioni etiche armonizzano con le induzioni storiche. Come nei precedenti capitoli abbiamo veduto che ognuno di quei corollari, derivanti dalla legge di uguale libertà per tutti, che noi chiamiamo diritti, si è meglio stabilito a mano a mano che la vita sociale ha raggiunto uno stadio più elevato; così qui noi vediamo che il complesso di quei diritti, in origine interamente negato alle donne, è stato da esse acquistato nel corso del medesimo progresso.

§ 91. — V'è ancora da prendere in considerazione, dal punto di vista etico, la posizione politica della donna in confronto a quella dell'uomo; ma se prima non trattiamo di quest'ultima, non potremo in modo completo trattare dell'altra. Quando entreremo ad esaminare quelli che comunemente si chiamano " diritti politici „, avremo bisogno di mutare, in maniera essenziale, il concetto corrente dei medesimi; e finchè non lo avremo fatto, non potremo discutere

a dovere dei diritti politici delle donne. V'è peraltro un aspetto di questa materia di cui possiamo discorrere convenientemente tanto adesso che in seguito.

I diritti politici delle donne sono uguali a quelli degli uomini? Adesso da molti si afferma che sieno gli stessi. Assieme alla identità dei diritti suesposti e che scaturiscono dalla natura umana comune ai due sessi, si suppone siavi identità di diritti anche rispetto alla direzione delle faccende pubbliche. A prima vista pare che le due cose debbano andare unite, ma, riflettendovi, si capisce che non è così. La qualità di cittadino non comprende soltanto il fatto di dare il voto, unito a quello di disimpegnare ogni tanto funzioni rappresentative; comprende anche alcune gravi responsabilità. Ma se è così, non può esservi uguaglianza tra cittadini se colla parte di bene essi non hanno anche la parte di male. Il chiamare eguaglianza tra cittadini quella che conferisce *gratis* ad alcuni dei poteri, mentre altri non li ottengono che esponendosi a dei rischi, è assurdo. Ora gli uomini, qualunque potere politico posseggano in qualsiasi caso sono al tempo stesso esposti individualmente al pericolo di perdere la libertà, di fare delle privazioni, ed occasionalmente a quello di lasciare la vita in difesa della patria; e se le donne, godendo dei medesimi poteri politici, non corressero nel tempo stesso i medesimi rischi, la loro posizione non sarebbe d'eguaglianza, ma di privilegio.

A meno che, dunque, le donne non forniscano un contingente all'esercito ed all'armata, come fanno gli uomini, è manifesto che, considerata eticamente, la questione della eguaglianza dei così detti " diritti politici „ delle donne non potrà esser sostenuta se non quando si giunga ad uno stato di pace permanente. Allora soltanto sarà possibile (sia o no desiderabile) che la posizione politica delle donne diventi uguale a quella degli uomini.

Dobbiamo aggiungere che naturalmente questa ragione non vale per negare alle donne il diritto di partecipare come gli uomini al governo ed all' amministrazione locale. Se si sostiene che quel diritto debba esser loro negato, bisogna che lo sia per ragioni d'altra specie.

Capitolo XXI.

I diritti dei fanciulli

§ 92. — Il lettore il quale ricordi che in principio abbiamo riconosciuto una distinzione fondamentale tra l'etica della famiglia e l'etica dello Stato, ed abbia veduto che il benessere della specie richiede l'osservanza di due principî opposti secondochè si tratti dell'una o dell'altra, dovrà inferirne che i diritti dei fanciulli debbano essere di natura assolutamente diversa da quelli degli adulti. Inferirà pure che, siccome i fanciulli si trasformano gradatamente in adulti, debba esservi una relazione continuamente mutabile tra queste due specie di diritti, e che occorra un compromesso sempre variabile.

La conservazione della razza implica tanto il sostentamento di sè stessi che il sostentamento della prole. Se, partendo dalla premessa che la conservazione della razza sia un fine buono, ne inferiamo che sia giusto il procurare quei due sostentamenti; e se quindi le condizioni necessarie,,

senza le quali cioè questo fine non può essere raggiunto, diventano ciò che noi chiamiamo diritti; ne risulta che i figli hanno diritti, o piuttosto, per rilevare meglio la distinzione, diciamo che hanno giuste pretese *(rightful claims)* a quei materiali ed a quegli aiuti che sono necessari alla vita ed allo sviluppo e che, per implicazione, è dovere dei genitori il provvedere. Mentre nell'esistenza matura i diritti sono altrettante forme speciali di quella libertà generale d'azione che si richiede per procurarsi il nutrimento, il vestiario, il ricovero ecc; durante il periodo d'immaturità le giuste pretese concernono il nutrimento, il vestiario, il ricovero ecc, per sè stessi, e non già quelle forme di libertà che rendono possibile di ottenerli. Mentre le sue facoltà non sono ancora sviluppate, il fanciullo non può impiegare le varie parti della sfera di attività che impiega l'adulto. Finchè dura questo stadio d'impotenza, quei benefizi necessari che si possono naturalmente ottenere solo entro quelle regioni di attività di cui egli non può valersi, devono giungergli gratis. E siccome le sue pretese a quei benefizi sono deducibili dalla stessa esigenza primaria (la conservazione della specie), conviene considerarle valide quanto i diritti che all'adulto derivano dalla legge di uguale libertà.

Mi valgo della precedente distinzione verbale tra i diritti degli adulti e le giuste pretese dei fanciulli, perchè nella coscienza generale i diritti vengono in così larga misura associati colle

attività e coi prodotti dell'attività, che l'attribuirli ai fanciulli, i quali sono incapaci di esercitare quelle attività e di ottenere quei prodotti, potrebbe far nascere qualche confusione di pensiero.

§ 93. — Sempre considerando la conservazione della specie come fine ultimo, dovremo inferire che mentre in larga misura le giuste pretese dei fanciulli hanno per oggetto i prodotti delle attività piuttostochè le sfere in cui le attività si esercitano, i fanciulli stessi hanno pure nel medesimo tempo delle giuste pretese a quelle parti di tali sfere di attività di cui possono servirsi con vantaggio. Perchè se il *desideratum* è la conservazione della specie, allora, per ottenerla, bisognerà che non solo i membri di ogni generazione sieno dai genitori provvisti di quell'alimento, di quel vestiario e di quel ricovero che occorrono, ma dovranno anche ricevere da essi quegli aiuti e quelle opportunità che, mettendoli in grado di esercitare le loro facoltà, possono renderli abili alla vita adulta. Insegnando ai loro piccini a servirsi delle membra e dei sensi, anche le creature inferiori sodisfano fino a un certo punto, per quanto inconsapevolmente, a questa esigenza. E se per le esigenze relativamente semplici degli uccelli e dei quadrupedi occorre fare tale preparazione necessaria, tanto più dovrà farsi per le esistenze più complesse dell'umanità, ed anche maggiore sarà la conseguente responsabilità di provvedervi e di favorirle.

Fino a qual punto la vita dei genitori abbia ad essere, nel dovuto disimpegno di queste responsabilità, subordinata alla vita dei figli, è una questione a cui non si può dare risposta definita. In moltissime specie di creature inferiori, ogni generazione è completamente sacrificata a quella che vien dopo: appena deposte le uova i genitori muoiono. Ma s'intende che ciò non avviene tra le creature più elevate, le quali mentre cresce la prole devono darle molto ajuto, oppure allevano successive covate di piccini, o sono soggette all'una e all'altra di queste condizioni. In tal caso la prosperità della specie richiede che i genitori rimangano a lungo nel pieno vigore dell'esistenza per potere adeguatamente nutrire ed allevare la prole nel periodo della immaturità. Questo, s'intende, è specialmente il caso per l'umanità, perchè il periodo in cui deve esser dato aiuto alla prole è molto lungo. E perciò, nel calcolare i relativi diritti del figlio e del genitore, occorre inferire che i sacrifizi dei genitori non devono esser tali da renderli incapaci di compiere pienamente i doveri parentali. I sacrifizi eccessivi tornano col tempo a svantaggio della prole e, per implicazione, a svantaggio della specie. A ciò aggiungasi che siccome il benessere e la felicità dei genitori sono per sè stessi un fine che fa parte del fine generale, v'è un'altra ragione etica per tenere entro limiti moderati la subordinazione di sè stessi dei genitori.

§ 94. — Dalle giuste pretese dei figli sui genitori, passiamo adesso ai doveri correlativi dei

figli verso i genitori. Anche qui dovremo contentarci di un compromesso il quale cambia gradatamente durante il progresso che si compie dall'infanzia alla maturità.

Per quanto, come abbiam veduto, il fanciullo abbia una giusta pretesa all'alimento, al vestiario, al ricovero e ad altre cose che aiutano il suo sviluppo, pure egli non ha diritto a quella direzione di sè stesso che è l'accompagnamento normale del sostentamento di sè stesso. Due sono le ragioni che impediscono di ammettere questo diritto: una che l'esercizio del medesimo sarebbe dannoso a lui stesso, e l'altra che ciò equivarrebbe a disconoscere il diritto del genitore sul figlio, che è reciproco al diritto dal figlio sul genitore. La prima è evidente per sè stessa, e la seconda ha appena bisogno di essere esposta. Sebbene qui non si possa fare quel calcolo di reciproche pretese che la legge di uguale libertà ci permette di fare tra gli adulti, nonostante, se ci lasciamo per quanto è possibile guidare dalla legge medesima, ne risulterà che se il figlio riceve il sostentamento ed altri aiuti, dovrà rendere al genitore tutto quell'equivalente che può sotto forma di obbedienza e di piccoli servigi.

Intanto, in vista del fine ultimo, ossia la prosperità della specie, questa reciproca relazione tra individui maturi e individui immaturi dovrebbe, a misura che questi ultimi acquistano la facoltà di sostentarsi e di guidarsi da sè, essere avvicinata alla relazione esistente tra adulti. Per

essere adatti alle attività indipendenti e dirette da sè medesimi, bisogna aver la pratica di simili attività; ed a questo fine deve esservi graduale aumento di libertà. La stessa cosa è implicata anche come questione di equità. Quando un fanciullo diventa capace, anche prima di raggiungere l'età adulta, a sostentarsi in grado considerevole da sè, sorge in lui una giusta pretesa ad una proporzionata somma di libertà.

S'intende che essendo l'etica della famiglia e l'etica dello Stato essenzialmente contrarie, la transizione dalla guida dell'una alla guida dell'altra dovrà continuare ad esser piena di perplessità. Potremo soltanto attenderci che il compromesso da farsi in ogni caso, mentre non dovrà trascurare la prosperità della razza, dovrà tenere bene equilibrati i diritti dei due individui che esso immediatamente riguarda; senza sacrificare indebitamente nè l'uno nè l'altro.

§ 95. — Molto più nel caso dei fanciulli che in quello delle donne, noi vediamo che il progresso dai tipi sociali più bassi ai tipi più elevati è accompagnato dal riconoscimento sempre crescente delle giuste pretese. Il mutamento è facile a rintracciarsi tanto rispetto alla vita quanto rispetto alla libertà ed alla proprietà.

In tutte le parti del globo e presso tutte le varietà d'uomini l'infanticidio esiste od ha esistito come costumanza o come uso legalizzato, talvolta esteso fino alla metà dei nati. Specialmente ove, essendo scarsi i mezzi di sostentamento,

un grande aumento della tribù sarebbe disastroso, è frequente il sacrifizio dei neonati; e più spesso si uccidono le femmine perchè non si attende che possano essere di qualche utilità in guerra. I costumi dei Greci, come pure quelli dei Romani primitivi, tra i quali il padre poteva a piacer suo uccidere il figlio, mostrano che il rispetto pei diritti del fanciullo non era per legge presso quei popoli più grande, sebbene forse lo fosse di fatto nella pratica. Lo stesso può dirsi dei primi Teutoni e dei Celti: essi conservarono per lungo tempo, anche dopo che la chiesa Cristiana l'ebbe condannata, la pratica di esporre i fanciulli, uccidendoli in tal modo indirettamente. S'intende che la mancanza di rispetto per la vita dei fanciulli fu sempre dappertutto accompagnata da uguale mancanza di rispetto per le loro libertà. La pratica di venderli, sia che venissero adottati, sia che diventassero schiavi, è stata in vigore in moltissimi luoghi. Non solo tra i Fuegiani, tra i popoli della Nuova Guinea, della Nuova Zelanda, tra i Dyak, i Malagasi e molti altri popoli selvaggi, esiste ancora la vendita dei fanciulli, ma lo stesso facevano gli antenati dei popoli civili. Tra gli Ebrei era permesso di venderli, e potevano anche essere sequestrati in pagamento dei debiti dei loro genitori. I Romani seguitarono a venderli fino al tempo degli imperatori, ed anche dopo che si stabilì il Cristianesimo. I Celti della Gallia praticarono lo stesso traffico finchè non lo soppres-

sero gli editti degli imperatori Romani; ed i Germani lo continuarono fino al regno di Carlomagno. Si capisce che se si calpestavano fino ad un tale eccesso le libertà dei giovani, dovessero pure esser calpestate per cose di minor conto. A qualunque età fosse giunto un Romano, egli non poteva mai ammogliarsi senza il consenso del padre. S'intende pure che, non essendo riconosciuti i diritti alla vita ed alla libertà, non si riconoscesse neanche il diritto di proprietà. Se un fanciullo non era padrone neppure di sè stesso, molto meno avrebbe potuto possedere qualcos'altro. Da ciò il fatto che solo per mezzo di espedienti legali potè il figlio acquistare tra i Romani la proprietà indipendente di certe specie di beni, come per esempio le spoglie prese in guerra e talune ricompense per servizi civili.

Non possiamo qui trattenerci a descrivere quali stadi sieno stati attraversati prima di giungere col tempo a quel largo riconoscimento delle giuste pretese dei fanciulli che vediamo ora nelle società civili. I mutamenti successivi hanno gradatamente stabilito pei giovani grandi libertà; libertà che davvero in alcuni casi, come per esempio agli Stati Uniti, eccedono i limiti della giustizia e della buona politica. Ciò che a noi preme qui principalmente di notare è che il riconoscimento dei diritti dei fanciulli ha proceduto più rapidamente ed è andato più oltre nei luoghi ove il tipo industriale ha maggiormente soverchiato il tipo militante. In Francia, fino al tempo

della rivoluzione, si è seguitato a trattare i fanciulli come schiavi; i figli che, anche essendo adulti, offendevano i padri loro, potevano essere e talvolta erano da essi rinchiusi in carcere; e le fanciulle contro la loro volontà si mettevano in convento. Solo dopo la rivoluzione furono "finalmente proclamati„ i diritti dei figli e la loro "libertà individuale non fu più in balia delle *lettres de cachet* ottenute da padri ingiusti e crudeli„. In Inghilterra per quanto nei secoli passati i fanciulli si trattassero duramente, il padre non aveva la facoltà di far mettere a piacer suo in carcere il figlio. Sebbene, fino a poche generazioni addietro, i divieti dei genitori al matrimonio dei figli, anche usciti dalla minorità, ottenessero largamente un riconoscimento volontario, pure non avevano una sanzione legale. E mentre ai tempi nostri, sul continente, il freno dei genitori rispetto al matrimonio si fa ancora molto sentire, in Inghilterra, non solo è possibile il matrimonio contrario alla volontà dei genitori, ma neppure eccita grande riprovazione: spesso anzi nessuna.

Un immenso contrasto esiste dunque tra quelle condizioni primitive in cui il fanciullo, simile al bruto, si poteva uccidere impunemente, e gli ordinamenti moderni in cui l'infanticidio è classificato come assassinio, e l'aborto procurato come un delitto; in cui vien punito il genitore che non sostenta a dovere o maltratta il proprio figlio, ed in cui finalmente il fanciullo può, s'intende sotto tutela, validamente possedere.

§ 96. — Ed anche qui nuovamente troviamo che v'è armonia tra la teoria e la pratica, tra le ingiunzioni etiche ed i miglioramenti politici, tra le deduzioni tratte dai principî fondamentali e le induzioni tratte dall'esperienza.

Tenendo d'occhio simultaneamente l'etica della famiglia e l'etica dello Stato, e la necessità di un mutevole compromesso tra loro durante il progresso dei fanciulli dalla immaturità alla maturità; tenendo al tempo stesso il debito conto del benessere dell'individuo e della conservazione della razza, arriviamo a conclusioni approssimativamente definite rispetto alle legittime pretese dei fanciulli. Queste conclusioni, a cui siamo giunti *a priori,* le troviamo verificate *a posteriori* dai fatti della storia; i quali dimostrano che il progresso dai tipi sociali più bassi a quelli più alti, è stato accompagnato dal sempre maggiore uniformarsi delle leggi e delle costumanze alle esigenze morali.

Capitolo XXII.

I così detti diritti politici

§ 97. — Ogni giorno ci occorre di osservare la maniera colla quale gli uomini pensano soltanto a ciò che è prossimo e ignorano ciò che è remoto. La potenza di una locomotiva si attribuisce per solito al vapore, senza rendersi abbastanza conto del fatto che il vapore è soltanto un intermediario e non un iniziatore; che l'iniziatore è invece il calore del fuoco. Non si percepisce che la macchina a vapore è in realtà una macchina termodinamica, la quale differisce dalle altre macchine termodinamiche (come per esempio quelle in cui si adopera il gas) solo in ragione del meccanismo adoperato per trasformare il moto molecolare in moto di massa.

Questa limitazione della consapevolezza alle relazioni dirette e questa ignoranza delle relazioni indirette viziano abitualmente il pensiero in materia di faccende sociali. L'effetto primario prodotto da chi costruisce una casa, o fa una strada,

o prosciuga un tratto di terreno, è che egli mette alcuni uomini a lavorare; ed il lavoro, più prominente nel pensiero del sostentamento che procura, viene ad esser considerato per sè stesso come un benefizio. Il bene che s'immagina non è l'aumento nella somma di quei prodotti e di quelle utili applicazioni le quali servono a sodisfare i bisogni umani, ma la spesa impiegata per il lavoro che le produce. Da ciò nascono vari errori, per esempio il credere che quando il fuoco opera qualche distruzione ciò sia utile all'industria, e l'illusione che le macchine arrechino danno al popolo. Se invece della cosa prossima, il lavoro, si contemplasse la cosa ultima, cioè il prodotto, tali errori si eviterebbero. E lo stesso avviene per gli errori relativi alla circolazione. La moneta, che si può dare in cambio di ogni specie di cose desiderate, finisce coll'essere associata essa stessa nelle menti degli uomini all'idea di valore, piuttostochè alle cose che serve a comprare; le quali, inquantochè sodisfano i desideri, costituiscono ciò che veramente ha valore. Anche i titoli di credito, i quali servono in luogo della moneta, per quanto non abbiano intrinsecamente alcun valore, vengono ad essere, per l'esperienza giornaliera che facciamo del loro potere di acquisto, talmente associati coll'idea di valore, che l'abbondanza di essi s'identifica nel pensiero colla ricchezza; e ne risulta la convinzione che per assicurare la prosperità nazionale occorra soltanto una profu-

sione di biglietti di banca. Tali errori si potrebbero evitare se il ragionamento si facesse in modo che i termini di esso fossero le cose necessarie alla vita e non già quei simboli. Nell'educazione ritroviamo lo stesso fatto: anche qui la rappresentazione di ciò che è prossimo s'impadronisce della coscienza e ne espelle la rappresentazione di ciò che è remoto; si dimenticano i fini per inalzare a fini i mezzi. Vi fu un tempo in cui il sapere acquistato dall'antichità avendo cessato d'esser corrente, l'imparare la lingua Latina e la Greca, in cui quel sapere si conservava, diventò indispensabile per acquistarlo, e si considerava allora come un mezzo. Ma adesso, mentre questo antico sapere è stato reso da lungo tempo accessibile nelle lingue moderne, e mentre è stata accumulata una somma di conoscenze molto più grande, si persiste ad imparare ancora il Greco e il Latino; ed inoltre si è arrivati a considerarlo realmente come un fine, ad esclusione di quello che originariamente consideravasi come tale. Si suppone che i giovani i quali conoscono abbastanza bene quelle lingue antiche sieno istruiti; sebbene essi possano avere acquistato assai poco del sapere incorporato in quelle lingue, e quasi nulla della somma di conoscenze immensamente maggiore ed immensamente più preziosa che è stata stabilita da molti secoli di ricerche.

§ 98. — Con quale scopo abbiamo fatto questa osservazione generale, così variamente illustrata?

Collo scopo di spianare la via ad un'altra illustrazione che adesso riguarda il nostro argomento. Il pensiero politico corrente è profondamente viziato da questo abito di prendere i mezzi per fini, e da questo tener dietro ai primi trascurando i secondi. Da ciò derivano, tra le altre, le illusioni che dominano relativamente ai "diritti politici„.

Non vi sono altri diritti, veramente degni d'esser chiamati tali, se non quelli che abbiamo esposti più sopra. Se, come abbiamo veduto, i i diritti altro non sono che altrettante parti separate della libertà generale che l'individuo possiede di conseguire i fini della vita, con quelle sole limitazioni che risultano dalla presenza di altri uomini i quali similmente hanno da conseguire quei medesimi fini, allora se la libertà di un individuo non è in altre guise ulteriormente ristretta, egli potrà dirsi in possesso di tutti i suoi diritti. Se in nessuna maniera e in nessun grado è violata l'integrità del suo corpo; se non gli sono impediti il movimento e la locomozione; se è pienamente rispettata in lui la proprietà di tutto quello che ha guadagnato o altrimenti acquistato; se a piacer suo può donare o testare, occuparsi come vuole, concludere contratti o scambi con chi gli accomoda di farlo, avere qualunque opinione ed esprimerla come più gli aggrada, coi discorsi o colle pubblicazioni ecc., ecc., non gli resta da reclamare altro a titolo di ciò che può propriamente chiamarsi diritto. Qua-

lunque altra pretesa egli abbia bisogna che sia di specie diversa e non potrà esser classificata tra i diritti. Più volte ed in varie guise abbiamo veduti che i veri diritti traggono l'origine loro dalle leggi della vita in quanto essa si svolge in uno stato consociato. Gli ordinamenti sociali potranno esser tali da riconoscere pienamente quei diritti, o tali da trascurarli in maggiore o minor grado. Gli ordinamenti sociali non possono crearli, ma possono soltanto uniformarvisi o non uniformarvisi. Quelle parti dell'ordinamento sociale le quali costituiscono ciò che noi chiamiamo governo, servono, ora in grande ora in piccola misura, alla protezione dei diritti; ma, in qualsiasi misura, sono soltanto un mezzo, un istrumento per raggiungere quel fine, e tutto ciò che vi è in esse da potersi chiamare diritto, ha da essere chiamato così soltanto in virtù dell'efficacia loro per assicurare i diritti.

Ma da questa tendenza della mente ad occuparsi dei mezzi e respettivamente a perdere di vista i fini, risulta che quegli ordinamenti governativi, i quali conducono alla protezione dei diritti, vengono ad esser considerati per sè stessi come diritti, anzi si ritiene che occupino in tale categoria il posto principale. Quelle parti di potere politico che nelle nazioni più avanzate sono giunti a possedere i cittadini, e che l'esperienza ha dimostrato esser buone garanzie per la conservazione della vita, della libertà e della proprietà, vengon considerate e se ne parla come se il diritto a

possederle fosse di natura uguale ai diritti dell'individuo alla vita, alla libertà ed alla proprietà. Eppure tra questi e quelle non v'è alcuna affinità. Il dare un voto, considerato in sè stesso, non favorisce in nessuna maniera l'esistenza del votante, come fa invece l'esercizio di quelle varie libertà che noi con buona ragione chiamiamo diritti. Tutto quello che potremo dire è che il possedere ogni singolo cittadino la franchigia conferisce ai cittadini in generale le facoltà d'impedire che sieno violati i loro diritti: facoltà che essi potranno o non potranno usare per buoni intenti.

La confusione tra i mezzi e i fini è stata in questo caso quasi inevitabile. I contrasti esistenti tra gli stati delle diverse nazioni e tra gli stati di una medesima nazione in tempi diversi, hanno fatto acquistare agli uomini la convinzione di una verità generale, quella cioè che se il potere governativo è nelle mani di un solo o di pochi, sarà adoperato a benefizio di quel solo e di quei pochi, mentre i molti ne risentiranno corrispondente svantaggio. Vale a dire che quelli i quali non hanno in mano il potere saranno soggetti a maggiori restrizioni ed a maggiori pesi di quelli che ne dispongono, saranno defraudati di quella libertà di cui ognuno deve godere, limitata soltanto, come richiede l'equità, dalla uguale libertà degli altri; e quindi i loro diritti saranno più o meno gravemente danneggiati. E siccome l'esperienza ha dimostrato che,

quando il potere politico è più largamente distribuito, ne consegue una diminuzione di codeste violazioni, il mantenimento di una forma di governo popolare è giunto ad identificarsi col mantenimento dei diritti; e la facoltà di dare il voto, essendo il mezzo per mantenerli, ha finito per esser per sè stessa considerata come un diritto: anzi spesso usurpa nella consapevolezza generale il posto dei veri diritti.

Vedremo quanto ciò sia vero osservando che ove tutti posseggono i così detti diritti politici, si calpestano spesso senza scrupolo i diritti veri. In Francia il dispotismo burocratico è sotto la Repubblica tanto grande quanto lo era sotto lo Impero, le esazioni ed i costringimenti non sono davvero meno numerosi e perentorî; e, come fu dichiarato dai delegati delle *trades-unions* Inglesi ad un congresso a Parigi, la violazione delle libertà dei cittadini è in Francia spinta a un punto tale da esser davvero " una vergogna ed un'anomalia in una nazione repubblicana „. E lo stesso agli Stati Uniti. Il suffragio universale non impedisce la corruzione dei governi municipali, i quali impongono gravi tasse locali e fanno un lavoro molto inefficace; non impedisce che sorgano organizzazioni generali e locali in cui ogni individuo è costretto a cedere i poteri propri ai politicanti che tirano i fili; non impedisce l'ingerenza nella vita privata dei cittadini ai quali s'impone di astenersi da talune bevande; non impedisce che una enorme maggioranza di con-

sumatori sia oppressa da una grave tariffa protettiva stabilita per favorire una piccola minoranza di manifatturieri e di artigiani; anzi, non difende neppure efficacemente gli uomini dalla morte violenta, perchè in vari Stati si lasciano avvenire frequenti assassinî, raffrenati soltanto dai pubblici ufficiali che espongono spesso sè stessi ad esser uccisi mentre compiono il loro dovere. Nè davvero sono del tutto diversi i risultati in Inghilterra. Invece di aver favorito la protezione dei veri diritti dei cittadini, i recenti allargamenti del suffragio sono stati seguiti da un aumento nelle violazioni di quei diritti: cioè ordini più numerosi di fare certe cose e di non farne certe altre, e maggiori sottrazioni dalle borse dei cittadini.

Sicchè, tanto in Inghilterra che altrove l'affermazione è smentita evidentemente dai fatti. Dal caso estremo in cui gli uomini si servono dei loro così detti diritti politici per rinunziare alla loro facoltà di difendere i veri e propri diritti, come avvenne in occasione del plebiscito il quale elesse Napoleone III, ai casi in cui gli uomini si lasciano imporre l'obbligo di mandare i loro figliuoli a prender lezione di grammatica o ad imparare i particolari dalla vita dei re, spesso col rischio di farli soverchiamente affaticare con danno della salute, noi non troviamo neppur l'ombra della supposta identità. Per quanto i così detti diritti politici possano essere adoperati per il mantenimento

delle libertà, possono anche non esserlo, anzi servire talvolta a stabilire la tirannide.

§ 99. — Oltre questa confusione dei mezzi coi fini, che come abbiamo veduto è causa dell'errore corrente, v'è un'altra causa. Il concetto del diritto è composto, ed è facile sbagliare la presenza di uno dei suoi fattori per la presenza di ambedue.

Come abbiamo ripetutamente dimostrato, l'elemento positivo in quel concetto è la libertà, mentre l'elemento negativo è la limitazione implicata dalle uguali libertà degli altri. Ma raramente avviene che i due elementi coesistano nelle debite proporzioni, ed anzi in alcuni casi non coesistono affatto. Può esservi la libertà esercitata senza alcuna restrizione, donde il risultato di continue aggressioni e guerra universale. Al contrario può esservi una eguaglianza di restrizioni spinta tant'oltre da distruggere praticamente ogni libertà. I cittadini possono esser tutti ugualmente oppressi dalla coercizione in modo da diventare schiavi di un potere che essi stessi abbiano stabilito; possono, nel tener dietro a fini filantropici o ad altri fini, essere per ciò solo individualmente privati di una gran parte di quella libertà che ad ognuno rimane dopo aver debitamente tenuto conto delle libertà degli altri. La confusione di pensiero a cui abbiamo accennato più sopra, che conduce a classificare insieme i così detti diritti politici ed i diritti veri, nasce in parte dal pensare all'ele-

mento secondario, cioè l'eguaglianza, e dal non pensare affatto all'elemento primario, cioè la libertà. Lo svolgimento dell'una è stato così generalmente associato allo svolgimento dell'altra, che si è finito per considerarle come cose necessariamente concomitanti, e si crede che, una volta ottenuta l'eguaglianza, sia pure assicurata la libertà.

Ma, come abbiamo dimostrato più sopra, così non è. Agli uomini può accadere di servirsi della loro uguale libertà per mettersi in schiavitù, e ciò perchè non sanno comprendere che il bisogno dell'eguaglianza per sè stessa è già sodisfatto allorchè v'è eguaglianza nei gradi di oppressione sopportata e nella somma di dolore sofferto. Non tengon conto della verità che l'acquisto dei così detti diritti politici non equivale in nessuna maniera all'acquisto dei diritti veri. Il primo non è che un mezzo per ottenere e conservare il secondo, e potrà essere o no adoperato a raggiungere questo fine. Ecco allora qual'è la questione essenziale: Come si potranno conservare e difendere dagli aggressori, esterni ed interni, i diritti propriamente detti? Questo o quel sistema di governo non è che un sistema di organi destinati ad una funzione; il governo rappresentativo è uno di questi sistemi, e la scelta dei rappresentanti fatta dai voti di tutti i cittadini è uno dei vari modi coi quali si può formare un governo rappresentativo. Dunque la votazione non essendo altro che un

metodo per creare un organo destinato a tutelare i diritti, la questione è se il suffragio universale conduca a creare l'organo migliore per la preservazione dei diritti. Abbiamo visto più sopra che esso non assicura efficacemente questo fine; e vedremo in seguito che nelle condizioni esistenti non è sperabile che lo assicuri mai.

Ma convien posporre l'ulteriore discussione di questo argomento, per trattarne prima uno più generale, cioè " La natura dello Stato „.

Capitolo XXIII.

La natura dello Stato

§ 100. — Lo studio dell'evoluzione in generale rende familiare la verità che la natura di una cosa è ben lungi dall'esser fissa. Anche senza mutare identità una cosa può avere in un certo tempo una natura ed in un tempo susseguente un'altra totalmente diversa. Il contrasto esistente tra lo sferoide nebulare ed il pianeta solido in cui eventualmente si concentra, è appena più grande dei contrasti che incontriamo dappertutto.

In tutto il mondo organico questo mutamento di natura è effettivamente universale. Ecco un polipo il quale, dopo aver percorso un certo periodo di vita sedentaria, si divide in segmenti, ognuno dei quali staccandosi diventa una medusa che nuota indipendente nell'acqua. Ecco una piccola larva di tipo anuloso che, dopo aver vagato attivamente per qualche tempo qua e là nell'acqua, si ferma sopra un pesce, perde i suoi organi motori e, nutrendosi da parasita, diventa

poco più che uno stomaco ed un sacco di uova; ed eccone un'altra che, dopo aver menato in principio breve vita vagabonda ancor essa, finisce per posarsi sopra uno scoglio, ivi sviluppandosi diventa ciò che volgarmente si chiama un frutto di mare, e si nutre aspirando nel suo esofago gli esseri minuti che si trovano nell'acqua circostante. Ora si tratta di un piccolo essere vermiforme che, vivendo e nutrendosi per lungo tempo nell'acqua, finalmente, dopo un periodo di riposo in istato di pupa, rompe il suo involucro ed esce fuori zanzara. Abbiamo poi il cacchione e la mosca cavallina, o il bruco e la farfalla, che l'esperienza di ogni giorno ci ha resi così familiari. Per altro le metamorfosi più singolari e più grandi sono quelle che ci presentano le alghe acquatiche più basse, che dopo essersi in un certo stato agitate vivamente per un breve periodo di tempo, palesando i caratteri di animali, in un altro momento si fissano, germogliano e diventano piante.

La contemplazione di questi fatti, innumerevoli e meravigliosamente svariati, ci premunisce dal cadere nell'errore a cui facilmente dà origine dappertutto la tacita supposizione che la natura di una cosa sia stata, sia, e debba esser sempre la stessa. Quella contemplazione ci condurrà invece ad aspettarci sempre dei mutamenti di natura e forse mutamenti fondamentali.

§ 101. — Quasi tutti suppongono tacitamente che il vero concetto dello Stato sia uno solo;

mentre, quando noi riconoscessimo la verità che le società si sviluppano, ed imparassimo le lezioni che c'insegna l'evoluzione in generale, dovremmo inferire che probabilmente lo Stato, in luoghi e tempi diversi, ha nature essenzialmente diverse. L'accordo tra l'inferenza e il fatto si farà subito manifesto.

Senza trattenerci a lungo sui tipi primitivi, per la maggior parte caratterizzati dalla successione in linea femminile, prenderemo per prima cosa a considerare quella specie di gruppo intermedio per carattere tra la famiglia e la società, cioè il gruppo patriarcale. Questo, qual'è illustrato dall'orda nomade, forma una società in cui le relazioni degli individui tra loro e col capo comune, come pure le relazioni di proprietà comune, conferiscono alla struttura ed alle funzioni dell'intero corpo sociale una natura assolutamente dissimile da quella dei corpi politici dei tempi nostri. Anche quando un gruppo simile, sviluppandosi, diventa una comunità di villaggio, come quelle dell'India, in cui troviamo "un ordine completo di funzionari per il governo interno„, la generalità (per quanto non la universalità) delle relazioni tra le persone associate dà ad essa una natura collettiva spiccatamente diversa da quella di una società in cui hanno cessato d'esser fattori dominanti i vincoli di sangue.

Quando, salendo ad uno stadio di composizione più elevato, prendiamo ad osservare comu-

nità simili a quelle della Grecia, in cui sono accozzati molti gruppi di relazioni, talchè i membri di varie famiglie, *gentes* e *phratrie,* si mescolano senza perdere la loro identità, ed in cui i gruppi respettivi hanno interessi collettivi indipendenti l'uno dall'altro e spesso antagonistici; è innegabile che la natura della comunità, in quanto costituisce un tutto, differisce grandemente da quella della comunità moderna, nella quale l'amalgama completo dei gruppi componenti ha distrutto le primitive linee di divisione; e nella quale al tempo stesso sono diventati unità politiche gl'individui e non più i gruppi di famiglia.

E daccapo ricordando il contrasto tra il sistema di *status* ed il sistema di contratto, non potremo fare a meno di accorgerci della essenziale dissimiglianza di natura esistente tra le due specie di corpo politico formatesi. In varie società antiche "la sanzione religiosa e politica, talvolta combinate e talvolta separate, determinavano il modo di vivere, la credenza, i doveri, la posizione sociale di ogni individuo, senza lasciare alcun campo in cui potessero esercitarsi la volontà e la ragione dell'individuo stesso". Ma tra noi nessuna sanzione religiosa o politica possiede una simile potenza; ed a nessun individuo vien prescritta la posizione sociale o la via che deve tenere nella vita.

In presenza di questi fatti non possiamo ragionevolmente ammettere unità di natura in tutti

i corpi politici. Ben lungi dal credere che il concetto generale dello Stato, disegnato da Aristotele e che egli trasse dalla società che conosceva, sia vero anche adesso e possa servire di guida ai tempi nostri, potremo invece concludere che, secondo ogni probabilità, sia adesso inapplicabile e che, se l'accettassimo, ci condurrebbe in errore.

§ 102. — E più ancora ci convinceremo di questa verità se, invece di mettere a confronto la natura delle società, metteremo a confronto le loro azioni. Osserviamo le varie specie di vita che esse conducono.

Siccome l'evoluzione implica graduale transizione, ne consegue che per quanto estremamente dissimili possano diventare le aggregazioni sociali degli uomini, le divisioni assolute sono impossibili. Ma, pure avendo sempre presente questa impossibilità, potremo dire che vi sono tre fini distinti pei quali gli uomini, originariamente sparsi qua e là in famiglie vaganti, possono più strettamente associarsi. Uno degli impulsi è il desiderio della compagnia: per quanto la socievolezza non sia un distintivo universale ma solo generale degli esseri umani, essa conduce all'aggregazione. Un secondo stimolo è il bisogno di combinare l'azione per difendersi dai nemici, animali od umani, od ambedue; donde la cooperazione, ora per resistere all'aggressione esterna ed ora per compierla. Il terzo fine da raggiungersi è quello di facilitare coll'aiuto reciproco il sosten-

tamento; e di qui la cooperazione per sodisfare in miglior modo ai bisogni materiali ed eventualmente a quelli intellettuali. Nella maggior parte dei casi vien provveduto a tutti e tre questi fini. Non solo, peraltro, è possibile distinguerli teoricamente, ma ognuno di essi è separatamente esemplificato.

Dei gruppi sociali i quali sodisfano soltanto il desiderio della compagnia, possono citarsi quelli formati dagli Esquimesi. Ognuno degli individui componenti un gruppo è indipendente; non avendo essi bisogno di combinare le loro azioni per l'offesa esterna o per la difesa, non hanno neppure bisogno di capi in guerra e non posseggono governo politico: il solo freno a cui è sottoposto ogni singolo individuo è l'opinione espressa dai suoi simili sulla sua condotta. Nè esiste divisione di lavoro. La cooperazione industriale è limitata a quella del marito e della moglie in seno alla famiglia. La società non ha altra aggregazione se non quella che risulta dalla contiguità delle sue parti: dipendenza reciproca non esiste.

La seconda classe è numerosa. Esempi della sua forma pura ci vengono offerti in generale dalle tribù cacciatrici, le cui attività si alternano tra il cacciare gli animali ed il farsi la guerra tra loro; ed altri esempi ci forniscono le tribù pirate e quelle che vivono di rapina facendo delle scorrerie nel territorio dei loro vicini, come praticano i Masai. In simili comunità, la divi-

sione del lavoro, se pure esiste, è rudimentale. La cooperazione è praticata soltanto per la difesa esterna e per l'offesa, e ben poco diretta al fine di provvedere al sostentamento interno. Sebbene, quando colla conquista si formano società più grandi, incominci una certa cooperazione industriale, ed aumenti a mano a mano che la società si allarga, pure questa cooperazione effettuata dagli schiavi e dai servi, sorvegliati dai loro padroni, non basta a qualificare che ben poco il carattere essenziale dell'associazione. Questo carattere è quello di un corpo adatto a compiere azioni collettive contro altri corpi simili. Le esistenze delle unità sono subordinate fino al punto che occorre per conservare (ed in alcuni casi estendere) l'esistenza del tutto. Le tribù e le nazioni in cui tale subordinazione non è mantenuta dovranno, a parità di altre condizioni, scomparire dinanzi alle tribù ed alle nazioni che sanno mantenerla, e perciò tale subordinazione dovrà, mediante la sopravvivenza dei più adatti, diventare una caratteristica stabilita. Mentre in armonia colla natura di questo tipo sociale si ritiene come cosa indiscutibile che la guerra sia l'occupazione della vita, v'è pure la convinzione che ogni individuo sia vassallo della comunità, che cioè, come ritenevano i Greci, il cittadino non appartenga a sè stesso o alla sua famiglia, ma alla sua città. E naturalmente, a questo sacrificio dei diritti dell'individuo ai diritti dell'aggregato va unito tale potere coercitivo

dell'aggregato stesso sull'individuo, da rendere questo adatto ai fini di quello. Egli è soggetto a quell'insegnamento, a quella disciplina, a quella direzione che sono giudicate opportune per far di lui un buon guerriero od un buon servitore dello Stato.

Il presentare, in modo sodisfacente, esempi di società della terza classe, è impossibile, perchè non ne esistono ancora forme pienamente sviluppate. Quelle poche tribù assolutamente pacifiche che si trovano in alcune isole della Papuasia, o che occupano parti dell'India in cui la malaria è tale che le tribù belligere circostanti non vi possono vivere, sono appunto dal cattivo ambiente in cui si trovano impossibilitate a diventare grandi società industriali. Tra i Bodo, i Dhimal, i Kocch ed altri popoli aborigeni, i quali, vivendo coll'agricoltura, si raccolgono in villaggi formati dalle dieci alle quaranta case, e che quando hanno esaurito un tratto di territorio vanno a coltivarne un altro, non troviamo, al di là della divisione del lavoro tra i sessi, nessun'altra cooperazione che quella di prestarsi reciproco aiuto nel costruire le case e nel disboscare i pezzi di terreno. Generalmente, solo quando la conquista ha riunite le piccole comunità in altre più grandi, sorgono le occasioni per lo sviluppo di quella reciproca dipendenza tra gli uomini che hanno consacrato sè stessi ad industrie diverse. Ma in conseguenza di questa sua origine, durante lunghi periodi,

l'organizzazione industriale ha semplicemente sovvenuto ai bisogni dell'organizzazione militante, e perciò la sua natura essenziale è rimasta celata. Ora, peraltro, è divenuto manifesto il fatto che le nazioni moderne maggiormente sviluppate sono organizzate sopra un principio fondamentalmente diverso da quello sul quale posavano la gran massa delle nazioni passate. Se, non tenendo conto dei recenti mutamenti retrogradi avvenuti in tutta Europa, paragoniamo le società dei tempi antichi e del medioevo colle società dei tempi nostri, e specialmente con quelle d'Inghilterra e d'America, troveremo differenze fondamentali. Nel primo caso, parlando genericamente, tutti gli uomini liberi son guerrieri e l'industria è abbandonata agli schiavi ed ai servi; nel secondo caso solo pochi uomini liberi son guerrieri, mentre la gran massa di essi è occupata nella produzione e nella distribuzione. Nel primo caso i numerosi soldati diventano tali perchè vi sono costretti, mentre nel secondo caso i relativamente pochi soldati diventano tali dietro accordo. Evidentemente, dunque, il contrasto essenziale è che nel primo caso l'aggregato esercita grande coercizione sopra le unità, mentre nel secondo caso esercita una coercizione piccola, la quale tende sempre a diventare minore a mano a mano che declina il militarismo.

Qual'è il significato di questo contrasto ridotto ai suoi minimi termini? In ambedue i

casi il fine da raggiungersi dalla società nella sua capacità collettiva, vale a dire dallo Stato, è il benessere delle sue unità; perchè la società, essendo un aggregato, non ha sensibilità, e quindi la sua conservazione è un *desideratum* solo in quanto provvede ai fini di quelli che della sensibilità sono dotati, vale a dire gl'individui. Ma come provvede essa ai loro fini? Innanzi tutto coll'impedire che venga inceppato lo svolgimento delle esistenze individuali. Nel primo stadio il principale, se non l'intero, còmpito della società, come corpo politico, è d'impedire che i nemici esterni cagionino morte o danno ai suoi membri, ed essa è eticamente autorizzata a farlo colla coercizione imposta ai membri stessi fino al punto a ciò necessario. Nell'ultimo stadio il principale, se non l'intero, còmpito della società è d'impedire che le violazioni interne cagionino la morte o il danno dei suoi membri; e l'autorizzazione etica per la coercizione non oltrepassa manifestamente il limite di ciò che è necessario per impedirle.

§ 103. — Non è questo il luogo di considerare se a quest'ultima funzione se ne possano aggiungere altre. Siccome il nostro argomento è ora ristretto alla natura dello Stato, a noi occorre soltanto esservare le differenze radicali esistenti tra questi due tipi sociali. La verità sulla quale bisogna insistere è che un corpo politico, il quale deve operare sopra altri corpi simili ed a tal fine deve valersi delle forze combinate

delle sue unità componenti, è fondamentalmente diverso da un corpo politico il quale deve operare soltanto sulle proprie unità componenti. Da ciò consegue che quella speculazione politica la quale si diparte dal concetto che lo Stato abbia in tutti i casi la stessa natura, deve arrivare a conclusioni profondamente erronee.

Conviene accennare ad un'altra implicazione. Per lunghi periodi in passato, come pure ai tempi nostri, e per un tempo indefinito nell'avvenire, ci sono stati, ci sono e ci saranno mutamenti progressivi e retrogradi, i quali avvicinano le società ora ad un tipo ed ora ad un altro: questi tipi debbono essere al tempo stesso misti ed instabili. È quindi da attendersi che relativamente alla natura dello Stato prevalgano opinioni indefinite e variabili.

Capitolo XXIV.

La costituzione dello Stato

§ 104. — La diversità dei fini implica per solito diversità nei mezzi. È difficile che la struttura meglio adatta per uno scopo sia ad un tempo la meglio adatta per un altro.

Se per preservare le esistenze delle sue unità e per tutelare quella libertà necessaria a conseguire i fini della vita, che per solito posseggono i popoli non conquistati, una società deve valersi della sua azione collettiva principalmente per combattere colle società che la circondano allora l'organizzazione sua dovrà esser tale da; permetterle di porre in giuoco in tempi e luoghi opportuni le forze efficacemente combinate delle sue unità. Non occorre provare che se si lasciassero operare senz'accordo quelle unità, esse finirebbero per esser soggiogate; e neppure occorre dimostrare che per produrre un'azione combinata le unità debbono essere sottoposte ad una direzione. L'obbedienza a questa direzione

non si potrà ottenere se non col costringimento, e l'agente che costringe dovrà dare ordini coerenti. A questo fine gli ordini dovranno emanare da una sola autorità. Rintracciando la genesi del tipo militante (vedi *Principles of Sociology,* § 547-561) arriveremo inevitabilmente a concludere che, per ottenere un'efficace azione esterna di una società contro altre società, è necessaria la centralizzazione, e che questa tanto più spiccatamente si stabilisce quanto più abituale è quell'azione esterna. Non solo il corpo combattente stesso diventa soggetto al governo dispotico, ma lo diventa anche la comunità che lo sostiene. La volontà dell'aggregato, operando per mezzo del potere governante formatosi per evoluzione in seno ad esso, soverchia e quasi sopprime le volontà dei suoi membri individuali; i diritti che a questi vengon concessi lo sono soltanto per tolleranza.

E perciò, finchè predomina il militarismo, lo Stato non può avere altra costituzione che quella in cui la massa dei cittadini è soggetta o a un autocrate o ad una oligarchia, dalla quale tende sempre a sorgere un autocrate. Come abbiamo veduto in principio, tale soggezione, colla sua concomitante perdita di libertà e colla eventuale perdita di vite, è quasi eticamente giustificata allorchè è resa necessaria dalla guerra difensiva. La sospensione parziale dei diritti è giustificabile quando si tratta d'impedire quella completa distruzione e perdita di essi, che risulta dalla

morte o dalla soggezione. Peraltro, ordinariamente, il tipo di società militante è sviluppato maggiormente dalle guerre offensive che dalle guerre difensive; e quando ciò avviene, la costituzione di Stato che l'accompagna non ha giustificazione etica. Per quanto possa esser desiderabile che le razze superiori assoggettino e sostituiscano le razze inferiori, e sia perciò vero che durante i primi stadi le guerre aggressive favoriscano gl'interessi dell'umanità; pure, come abbiamo detto più sopra, il favorire tali interessi a questo modo equivale a ciò che avviene tra le creature inferiori, in cui la lotta per l'esistenza promuove in generale l'evoluzione della vita. Ma questa è una specie di azione che l'etica non conosce.

Qui occorre osservare che, quando le condizioni dell'ambiente sono tali che una società è minacciata materialmente da altre società, ha bisogno di una costituzione coercitiva che, per quanto lontana dall'esser assolutamente giusta, pure lo è relativamente, vale a dire, date le circostanze, è la meno ingiusta che si possa avere.

§ 105. — Quando, lasciando da banda le forme intermedie, passiamo dal tipo militante al tipo industriale, considerato come pienamente sviluppato, noi vediamo che la costituzione occorrente per lo Stato è addirittura diversa. Il preservare le condizioni che rendono possibile la vita e l'esercizio delle sue attività è in ambedue i casi il fine da raggiungersi; ma il preservarle

di fronte ai nemici esterni e il preservarle di fronte ai nemici interni, sono due funzioni assolutamente dissimili e che richiedono mezzi assai diversi. Osserviamo i contrasti.

Nel primo caso è minacciata direttamente la società nel suo complesso ed indirettamente lo sono gl'individui; mentre nell'altro caso sono minacciati direttamente gl'individui ed indirettamente la comunità nel suo complesso. Nel primo caso il pericolo è grande, concentrato e, nella sua prima incidenza, locale; mentre nel secondo caso i pericoli sono innumerevoli, piccoli e diffusi. Nel primo caso sono simultaneamente minacciati di danno tutti i membri della comunità; mentre nell'altro al rischio del danno è esposto, o realmente lo prova, ora un individuo ed ora un altro; il cittadino che una volta è aggredito, diventa un'altra volta egli stesso aggressore. E mentre il male grande che s'ha da combattere nel primo caso, quando è stato scongiurato, non è più, per qualche tempo almeno, da temersi, i mali che occorre combattere nel secondo caso, per quanto piccoli, ricorrono continuamente. È dunque evidente che avendo i congegni politici adoperati funzioni così diverse, bisognerà che anch'essi siano dissimili.

Per impedire gli assassinî, i furti e le frodi non è necessario un esercito; ed anche volendolo adoperare, esso non potrebbe combattere le trasgressioni che si commettono qua e là. L'amministrazione occorrente dovrà esser diffusa co-

me lo sono le offese che bisogna prevenire e punire, e l'azione sua dovrà esser continua invece che occasionale. Ma in assenza delle grandi forze combinate che si richiedono a scopi militari, non v'è bisogno di quel governo coercitivo col quale soltanto si possono dirigere quelle forze combinate. Al contrario v'è bisogno di un governo adatto a tutelare i diritti di ogni cittadino di fronte agli altri, di un governo il quale inoltre rispetti quei medesimi diritti nel trattare egli stesso coi cittadini.

Qual'è la più adatta costituzione dello Stato? A prima vista sembrerebbe che siccome ogni cittadino (supponendo che egli stesso non sia un aggressore) è interessato alla preservazione della vita e della proprietà, all'adempimento dei contratti ed alla tutela di tutti i minori diritti, la costituzione dello Stato dovesse esser tale che ad ogni cittadino fosse dato partecipare coi suoi simili ugualmente al potere. Sembra innegabile che se, in armonia colla legge di uguale libertà per tutti, gli uomini possono pretendere che sieno loro assicurati uguali diritti, debbano avere uguale facoltà di costituire il potere che assicura loro quei diritti.

Nel penultimo capitolo abbiamo dimostrato che questo non è un corollario legittimo, e con varie illustrazioni abbiamo pure fatto comprendere ad evidenza che i mezzi adottati non raggiungevano i fini desiderati. Qui prenderemo ad osservare perchè non è probabile che li raggiungano.

§ 106. — Tra tutte le verità relative alla condotta umana, la più sicura è quella che gli uomini, in media, si lasciano dominare dall'idea del proprio interesse, o piuttosto del loro interesse apparente. Il governo stesso è posto nella necessità di far così dalla tendenza generale; ed ogni Atto del Parlamento è inteso a scongiurare i dannosi effetti di essa. Ogni testamento, ogni affitto, ogni contratto dimostra come operi universalmente e come sia universalmente riconosciuta questa tendenza.

L'azione di tale o tal'altra forma di governo è inevitabilmente determinata da questa tendenza. Tanto di coloro i quali fanno parte dell'organo politico, quanto di coloro che direttamente o indirettamente lo costituiscono, deve esser vero, come di tutti gli altri, che si lascino dominare dai loro apparenti interessi. Le leggi di tutti i paesi forniscono prove innumerevoli; e la storia avendo così luminosamente dimostrato che coloro i quali hanno in mano il potere predominante l'adoperano sempre a proprio vantaggio, da ciò si è tratta l'inferenza che solo accordando il potere a tutti si potrà assicurare il vantaggio di tutti. Ma l'errore si va facendo manifesto.

Una generazione addietro, mentre ferveva l'agitazione per l'allargamento del potere politico, oratori e pubblicisti inveivano giornalmente contro la " legislazione di classe „ dell'aristocrazia. Ma non si riconosceva menomamente la

verità, che se, invece della classe in quel tempo dominante, avesse cominciato a dominare un'altra, ne sarebbe resultato una nuova legislazione di classe diversa dall'antica. Giornalmente abbiamo la prova che così appunto è avvenuto. Se è vero che una generazione addietro i proprietari di terre ed i capitalisti aggiustavano gli ordinamenti sociali in modo tale da alleggerire sè stessi, mentre aggravavano indebitamente gli altri, non è men vero che adesso gli artigiani e gli operai, per mezzo dei rappresentanti i quali son costretti ad obbedire ai loro comandi, stanno trasformando rapidamente il nostro sistema sociale in modo tale da favorire il loro interesse a danno degli altri. D'anno in anno si stabiliscono nuovi uffici pubblici destinati a provvedere benefizi che sembrano gratuiti, a spese di coloro i quali pagano le tasse, locali e generali; e la massa del popolo ricevendo i benefizi e sentendosi sollevata dal carico di mantenere gli uffici pubblici, propugna la moltiplicazione di questi.

Non è vero dunque che il possedere tutti il potere assicuri la giustizia a tutti. Al contrario l'esperienza palesa chiaramente ciò che avrebbe dovuto, anche senza di essa, essere ovvio, che cioè dalla distribuzione universale dei voti la classe più numerosa profitterà inevitabilmente a spese della classe meno numerosa. Quei guadagni più alti che l'azione più efficace arreca all'individuo superiore, non si permetterà che

rimangano a lui per intero, ma una parte di essi in qualche modo indiretto gli verrà tolta per andare ad accrescere i guadagni minori della gente meno capace e meno operosa; ed in quanto ciò avvenga, rimarrà violata la legge di uguale libertà per tutti. Evidentemente la costituzione dello Stato appropriata a quel tipo industriale di società in cui l'equità è pienamente rispettata, deve essere una costituzione in cui non sieno rappresentati gl'individui, ma gl'interessi. Per la prosperità dell'organismo sociale e per il benessere dei suoi membri, è necessario l'equilibrio delle funzioni, e questo equilibrio non può esser conservato col dare ad ogni funzione un potere proporzionato al numero dei funzionari. L'importanza relativa delle varie funzioni non si misura dal numero delle unità occupate nel disimpegnarle, e perciò non sarà possibile conseguire il benessere generale concedendo alle varie parti del corpo politico, poteri proporzionati alle loro dimensioni.

§ 107. — Se col tempo sorgerà una forma di società in cui si potranno dare uguali poteri politici a tutti gli individui, senza concedere alle classi poteri di cui esse faranno cattivo uso, è una domanda a cui non si può rispondere. Potrà essere che il tipo industriale, forse collo svilupparsi delle organizzazioni cooperative, che teoricamente, sebbene per ora non praticamente, cancellano la distinzione fra padrone e lavoratori, possa produrre ordinamenti sociali in cui o

non esistano interessi di classe opposti, o, se esistono, sieno talmente mitigati da non complicare seriamente le faccende. E potrà essere che nei tempi avvenire il rispetto degli uomini per gl'interessi degli altri tenga talmente a freno la brama di sodisfare indebitamente gl'interessi propri, che nessuna importante legislazione di classe abbia a risultare dalla uguale distribuzione dei poteri politici. Ma la verità, che a noi incombe di riconoscere, è che con l'umanità quale è adesso e dovrà continuare ad essere per lungo tempo ancora, il possesso dei così detti diritti politici uguali per tutti non garantisce la preservazione degli uguali diritti che posson chiamarsi veramente tali.

Inoltre, quella costituzione dello Stato, che l'etica relativa giustifica, deve, per un'altra ragione, divergere largamente da quella giustificata dall'etica assoluta. Le forme di governo che convengono alle esistenti società civili debbono essere forme transitorie. Come è implicato in tutta l'argomentazione nostra, la costituzione di uno Stato consacrato al militarismo deve essere fondamentalmente diversa dalla costituzione di uno Stato consacrato all'industrialismo; e, durante gli stadi di progresso dall'uno all'altro, occorre passare per forme miste di costituzione, forme variabili che adesso si aggiustano ad un ordine di esigenze ed ora ad un altro, a seconda delle circostanze. Perchè come ho dimostrato altrove (*Principles of Sociology*, §§ 547-575), se

noi escludiamo quei tipi di umanità non suscettibili di progresso, nei quali si sono sviluppati organamenti sociali divenuti immutabili, e ci volgiamo a contemplare i tipi più plastici i quali ancora si sviluppano, individualmente e socialmente, noi vediamo che l'aumento in qualsiasi specie di azione sociale comincia presto a produrre mutamento di struttura.

Dovremo dunque concludere che queste costituzioni miste dello Stato le quali convengono a queste miste esigenze sono quasi eticamente giustificate. Il preservare le condizioni nelle quali la vita individuale e le sue attività possono svolgersi essendo il fine supremo; e la preservazione di quelle condizioni essendo minacciata ora da masse di nemici esterni ed ora da singoli nemici interni; ne risulta che abbiano una giustificazione quasi etica quelle costituzioni politiche che sono meglio adatte a combattere in ogni dato momento ambedue le specie di pericoli; mentre dovrà esser tollerato che sieno poco adatte a conseguire un fine quando e fin dove ciò è reso necessario dall'essere adatte a conseguirne un altro.

§ 108. — Il titolo di questo capitolo comprende un'altra questione che non si può trascurare, cioè l'uso del potere politico da concedersi alle donne. Siamo già arrivati a concludere che nelle società militanti, ed in quelle che lo sono parzialmente, non sia strettamente equo che le donne posseggano diritto al voto: non è

giusto che avendo minori responsabilità esse abbiano uguali poteri. Ma qui, supponendo che cessato lo stato militante quest'ostacolo scomparisca, dobbiamo domandarci se in questo caso, sarebbe opportuno che alle donne fosse concesso il voto. Dico opportuno perchè, come abbiamo veduto più sopra, non è questione di diritto nel senso corretto e semplice della parola. La questione è se vi sia la probabilità che i veri diritti sieno meglio garantiti quando alle donne sia concesso il voto o quando ad esse non sia concesso. Alcune ragioni inducono a credere che sarebbero meglio garantiti quando esse non l'avessero.

La relativa impulsività delle donne è un distintivo che renderebbe l'aumento della loro influenza un fattore dannoso nella legislazione. Gli esseri umani in generale, quali sono costituiti adesso, si lasciano troppo dominare da emozioni speciali, subitaneamente eccitate e non tenute a freno dall'aggregato di altre emozioni; e le donne sono ancora più degli uomini trascinate dall'impulso momentaneo. Questa caratteristica è contraria a quell'abito riflessivo che dovrebbe guidare coloro i quali fanno le leggi. L'essere scevri dalle passioni eccitate da cause subitanee o da oggetti particolari è un pre-requisito evidente per la buona legislazione. Questo pre-requisito è attualmente manchevole, e lo sarebbe anche maggiormente se alle donne fosse concesso il voto.

Questa diversità morale è accompagnata da una diversità intellettuale affine. Pochissimi uomini, ed ancor meno donne, sanno formarsi delle opinioni in cui tengano il debito posto il generale e l'astratto; operano soltanto nei loro pensieri il particolare e il concreto. Nove legislatori su dieci e novantanove votanti su cento, allorchè discutono tale o tal'altro provvedimento, pensano soltanto ai risultati immediati da raggiungere, ma non pensano affatto ai risultati indiretti, o all'effetto che il precedente produrrà, o all'influenza che verrà esercitata sul carattere degli uomini. Se le donne avessero il voto, la coscienza sarebbe ancora maggiormente dominata dalla rappresentazione di ciò che è prossimo e personale, ad esclusione di ciò che è remoto ed impersonale; ed i gravissimi danni che per conseguenza già si producono adesso aumenterebbero ancora.

Sul principio abbiamo dimostrato che v'è una opposizione radicale tra l'etica della famiglia e l'etica dello Stato, e che l'invasione dell'una nella sfera dell'altra è dannosa, anzi addirittura funesta, quando essa sia estesa e continuata. È il carattere che determina col tempo la condotta, mentre l'intelligenza che ad esso va unita serve soltanto come mezzo, procurando sodisfazione a quei sentimenti i quali costituiscono il carattere. Attualmente tanto gli uomini quanto le donne sono trascinati dai loro sentimenti a viziare l'etica dello Stato introducendovi l'etica

della famiglia. Ma è specialmente nella natura delle donne, come concomitante delle loro funzioni materne, il concedere benefizi non già in proporzione del merito, ma in proporzione dell'assenza del merito, dando di più ove la capacità è minore. L'affetto pei deboli, il quale può esser preso come caratteristica generale dell'istinto dei genitori, più forte nelle donne che negli uomini, ed a cui s'ispira la loro condotta tanto fuori della famiglia quanto all'interno di essa, più di quello che avvenga per gli uomini, dovrà in un grado anche molto maggiore che in questi ispirare alle donne, nelle azioni pubbliche, un indebito riguardo all'inferiore a preferenza del superiore. L'attuale tendenza di ambedue i sessi è quella di credère che i cittadini abbiano diritti proporzionati ai loro bisogni, che per solito sono proporzionati ai loro demeriti; e questa tendenza, più forte nelle donne che negli uomini, dovrà, quando operi politicamente, produrre ancora più generalmente il risultato che i peggiori sieno favoriti a spese dei migliori. Invece di quella preservazione dei diritti che, come abbiamo veduto, non è altro che una sistematica imposizione del principio che ognuno debba ricevere i buoni ed i cattivi risultati della propria condotta, si verificherebbero violazioni dei diritti stessi più grandi e più numerose di quelle che si verifichino adesso. Ed ancora più di quello che avvenga adesso, i benefizi, che gl'individui superiori avessero guadagnati, sarebbero tolti ad essi

forzatamente per soccorrere gl'individui inferiori; mentre più ancora di quello che succede attualmente, i mali, che gl'inferiori si fossero tirati addosso, ricadrebbero sulle spalle dei superiori.

Un'altra caratteristica naturale delle donne deriva dall'addattamento non già alla relazione materna, ma alla relazione maritale. Mentre i loro sentimenti si sono modellati adattandosi in special modo al trattamento della prole, si sono anche adattati ad una scelta conveniente dei mariti; per quanto almeno le condizioni hanno loro permesso di scegliere. La forza, fisica o mentale, o l'una o l'altra ad un tempo, è sempre stata la caratteristica mascolina che per le donne ha maggiore attrattiva; e ciò favorisce la moltiplicazione dei più forti. Le varietà in cui questa preferenza istintiva è stata meno spiccata, debbono, a parità d'altre condizioni, aver avuto sempre la tendenza a scomparire dinanzi ad altre varietà. Da ciò deriva nelle donne il culto della forza sotto tutte le forme, e un relativo spirito conservatore. L'autorità, in qualsiasi modo personificata, politica, ecclesiastica, o sociale, ha per le donne un incanto molto maggiore che per gli uomini. Di ciò forniscono prove le società di ogni grado. Santificate dalle ingiunzioni degli antenati, le costumanze sono più care alle donne che agli uomini, anche quando si sarebbe creduto che i sentimenti istintivi dovessero produrre un effetto opposto; per esempio tra gli Juang le donne continuano ancora a vestirsi anche un po' meno

di Eva, mentre gli uomini hanno adottato la fascia alle reni. Il fanatismo religioso, espressione di un'eccessiva subordinazione ad una potenza concepita come soprannaturale, è stato sempre più vivo nelle donne che negli uomini. Questa differenza fu osservata tra i Greci; i viaggiatori l'hanno ritrovata al Giappone; ce ne forniscono esempi le popolazioni dell'India, ed essa è adesso manifesta in tutta Europa. Questo sentimento che il potere in tutte le sue forme e tutto ciò che lo circonda eccita nelle donne, dovrà quindi necessariamente, se ad esse fosse concesso il voto, rafforzare qualsiasi autorità, politica od ecclesiastica. Forse si potrà pensare che nelle condizioni attuali un'influenza conservatrice di questa specie sarebbe benefica, e se non esistesse l'altra caratteristica che abbiamo descritta, sarebbe probabilmente così. Ma cooperando colla preferenza che hanno le donne per la generosità, a scapito della giustizia, questo culto della forza, se ad esso fosse concesso di spiegarsi più largamente, conferirebbe agli agenti pubblici maggior facoltà di quella che hanno adesso di soverchiare, nel tener dietro al conseguimento dei fini che ritengono benefici, i diritti individuali.

Se nell'avvenire, quando saranno scomparse le attuali complicanze politiche cagionate dal nostro stato transitorio, risulteranno ancora tali danni, è un'altra questione. È anzi possibile che allora sia cosa utile il concedere alle donne il voto.

Ma la concessione del voto è richiesta immediatamente, adducendosi come ragione che senza di essa non potrebbero le donne ottenere il riconoscimento legale delle loro giuste pretese. Ma la ragione che si adduce non è convalidata dall'esperienza. Negli ultimi trent'anni le donne sono state abilitate a fare molte cose, senza che ciò abbia incontrato grande opposizione da parte degli uomini. Confrontando il contegno degli uomini verso gli uomini, con quello degli uomini verso le donne, è manifesto che nei tempi moderni il sentimento di giustizia è stato più operoso nel determinare quest'ultimo che il primo. Le classi maschili maltrattate hanno dovuto, prima di ottenere dalle classi che le maltrattavano le richieste concessioni, lottare ben più a lungo di quello che abbiano dovuto lottare le donne, come classe, prima di ottenere dagli uomini, come classe, le varie libertà che reclamavano. Le hanno ottenute senza il potere politico; e non v'è ragione di dubitare che le altre ingiustizie di cui si lagnano, principalmente quelle relative alla custodia dei figli, non debbano un giorno esser cancellate senza che vi sia bisogno di ricorrere al gigantesco mutamento costituzionale da alcune di esse richiesto con tanto ardore.

Vedremo che questa probabilità diventa certezza considerando le aspettazioni nella loro forma più semplice. Quando si sostiene apertamente che alle donne deve esser concesso il voto perchè altrimenti non possono ottenere dagli

uomini il riconoscimento delle loro giuste pretese, ciò equivale praticamente a sostenere che gli uomini concederanno il voto sapendo che con questo concedono quei diritti, ma che non vogliono concederli per sè stessi. *A*, il voto, comprende lo stabilimento di *B*, i diritti; e la proposizione è che, per quanto gli uomini sieno pronti a concedere *A* più *B*, non sarebbero mai pronti a concedere *B* per sè stesso!

§ 109. — Trattando della costituzione dello Stato, convien dire qualcosa come sulla distribuzione dei poteri, così sulla distribuzione dei carichi. Evidentemente v'è tanta ragione d'insistere sopra un equo reparto delle spese di governo, quanto su di un equo reparto nella direzione del governo stesso.

In astratto non sembra che il problema offra grandi difficoltà. La spesa individualmente sopportata dovrebbe esser proporzionata ai benefizi individualmente ricevuti; finchè sono uguali questi, dovrebbero essere uguali i pesi; e finchè sono diversi, lo dovrebbero essere anche i pesi. Da ciò nasce una distinzione tra le spese pubbliche fatte per tutelare le persone, e le spese pubbliche fatte per tutelare la proprietà. Siccome, in generale, la vita e la sicurezza personale sono egualmente preziose per tutti gli uomini, l'implicazione sembra essere che si debba repartire ugualmente la spesa pubblica incontrata per quella tutela. D'altro lato, siccome la somma di beni posseduti ad un estremo della scala sociale

da chi lavora a giornata e all'altro estremo dal milionario differisce immensamente, l'implicazione è che dovrebbe variare immensamente il contributo alla spesa occorrente a tutelare i diritti di proprietà, che cioè quel contributo dovrebbe esser proporzionato alla somma di beni posseduti, e dovrebbe variare fino a un certo punto a seconda della specie dei beni stessi. Rispetto alla spesa della tutela interna una distribuzione approssimativamente giusta sembra indicata da queste considerazioni, ma rispetto alla tutela esteriore è più difficile concepirla. L'invasione mette in pericolo tanto la proprietà che le persone; il cittadino corre rischio d'esser derubato, di soffrir danno nel corpo, o di perder più o meno la propria libertà. Una giusta distribuzione dipende dal valore relativo che ogni cittadino annette a questi beni, e non sembra possibile nessuna espressione, sia speciale, sia generale, di tali valori. Perciò dovremo dire che, mentre è in vigore il militarismo, o un parziale militarismo, non è possibile altro che un reparto approssimativamente giusto dei pubblici gravami.

Una conclusione peraltro è chiara. I gravami dello Stato, per quanto proporzionati fra i cittadini, dovranno essere sopportati da tutti. Chiunque riceva i benefizi che il governo conferisce, dovrà partecipare alle spese che costa il governo, e parteciparvi direttamente, non già indirettamente. Quest'ultima esigenza è importantissima. Per solito, la mira dell'uomo politico è

quella di raccogliere le pubbliche entrate in modo tale che il cittadino non si accorga, o si accorga soltanto in parte, delle sottrazioni fatte alla sua borsa. I dazi doganali e le imposte sul consumo vengono spesso giustificate adducendo che è possibile di ottenere con esse da una popolazione un reddito maggiore di quello che si otterrebbe se l'esattore chiedesse personalmente ad ogni cittadino la somma complessiva che deve contribuire. Ma questo sistema, il quale permette di prendere furtivamente delle somme che sarebbe difficile ottenere apertamente, serve a raggiungere un fine che non dovrebbe esser raggiunto. Si evita a questo modo la resistenza alle tasse, che è una resistenza salutare; laddove se non fosse evitata, essa metterebbe un benefico freno alle spese pubbliche. Se ogni cittadino dovesse pagare sotto forma visibile e tangibile la sua parte di tasse, la somma sarebbe tanto grossa, che tutti insisterebbero sulle economie da farsi nel compimento delle funzioni pubbliche necessarie, e si opporrebbero alla creazione di funzioni non necessarie; mentre attualmente, essendo offerti ad ogni cittadino certi benefizi che egli non si accorge di pagare, egli è esposto alla tentazione di approvare la prodigalità, ed è stimolato a percorrere, non sapendola o anche sapendola disonesta, la via di ottenere benefizi a spese de' suoi simili.

Ne' giorni in cui si discuteva sull'opportunità di estendere il suffragio, si udiva continuamente

ripetere la massima che "le tasse senza rappresentanza sono un furto„. L'esperienza ha da quel tempo in poi dimostrato che d'altro lato la rappresentanza senza tasse conduce al furto.

Capitolo XXV.

Le funzioni dello Stato

§ 110. — Sia che accettino o no i principî etici esposti nei primi capitoli di quest'opera, quasi tutti i lettori concorderanno peraltro nelle applicazioni pratiche che di quei principî sono state fatte nei capitoli successivi. Alcune persone, è vero, sono talmente avverse al ragionamento deduttivo che volontieri ne respingerebbero, se potessero, i risultati, anche quando fossero verificati coll'induzione. Ma abbiamo dimostrato che in questo caso ognuno dei risultati ottenuti deduttivamente era una credenza già empiricamente stabilitasi tra gli uomini civili in generale, e col tempo, aumentando l'esperienza, sempre più formulata e sancita dalle leggi; sicchè il respingere quei risultati è quasi impossibile.

Ma ora siamo sul punto di entrare in argomenti relativamente ai quali diverse assai sono le opinioni. Siccome l'adoperare un metodo disapprovato potrebbe suscitare sfiducia nelle

conclusioni, sarà meglio procedere con un metodo che non possa esser disapprovato, e che, per quanto preso per sè stesso sia insufficiente, tutti debbono ammettere che sia buono per ciò che vale. Cominciamo dunque induttivamente le nostre ricerche relative alle funzioni dello Stato.

Se il famoso filosofo Hobbes, invece di dedurre la sua teoria dello Stato da una pura finzione, si fosse prima curato di accertare i fatti che attualmente si osservano in gruppi di uomini primitivi, ossia di uomini rimasti nei primi stadi della vita sociale, egli non avrebbe mai messo innanzi quella teoria. Se avesse conosciuto qualche cosa più del modo in cui vivono veramente i selvaggi, non avrebbe ad essi attribuito quelle idee sopra l'ordine sociale e sopra i suoi benefizi, che sono il prodotto di una vita sociale sviluppata; ed avrebbe inoltre appreso che in principio la subordinazione ad un potere regolatore non è menomamente ispirata dal motivo che egli assegna. Invece di procedere *a priori*, come ha fatto lui, procediamo a *posteriori*, osservando i fatti.

§ 111. — Il primo fatto è che nei luoghi nei quali non v'è o non v'è stata mai guerra, non esiste governo. Abbiamo già accennato che tra gli Esquimesi, mentre non hanno luogo conflitti tra le tribù, sono pure rarissimi quei conflitti tra i membri della stessa tribù, che Hobbes afferma debbano necessariamente sorgere tra uomini non governati. Se, come avviene occasionalmente, un Esquimese ne maltratta un altro, questi non ha

che un rimedio: quello di fare appello all'opinione pubblica con una canzone satirica. I Fuegiani i quali vivono raccolti in tribù, dai venti agli ottanta individui, non hanno capi; nè "pare che ne abbiano bisogno per la pace della loro società „, dice Weddell. Dei Veddah si legge che i piccoli clan si dividono la foresta, e che queste divisioni "sono sempre onoratamente rispettate„; ed il capo di ogni clan, il quale, secondo il Tennant, non è altro che la persona più influente, "non esercita alcuna specie di autorità oltre quella di distribuire in una certa stagione dell'anno il miele raccolto dai vari membri del clan „.

Il secondo fatto è che quando tra le tribù, ordinariamente pacifiche, avvengono guerre, i principali guerrieri acquistano predominio sugli altri. In ogni caso sorge qualche uomo che si distingue dai compagni per maggiore forza, coraggio, intelligenza e sagacia, al quale, per conseguenza, gli altri sono deferenti e che diventa capo riconosciuto. Ma in principio, come ce lo dimostrano i Tasmaniani, l'uomo che in tal modo acquista predominio in tempo di guerra, lo perde quando è ristabilita la pace: si ritorna allo stato di uguaglianza ed all'assenza di qualsiasi governo. Siccome, peraltro, le guerre tra le tribù diventano per solito croniche, avviene generalmente che l'uomo il quale funziona da capo, ora in una guerra eppoi in un'altra, acquisti autorità permanente. La deferenza che gli vien dimostrata durante la guerra si estende anche agli intervalli

tra le guerre, e così s'inizia il capitanato. I Shoshonee o Serpenti dell'America settentrionale, i quali formano tre divisioni, illustrano bene queste relazioni di struttura. I Serpenti dei Monti, bande d'uomini sparse qua e là e vagabonde che non fanno mai sforzi combinati per difendersi dai loro affini ostili, non hanno governo. Tra i War-are-aree-ka, o mangiatori di pesci, non esiste traccia d'organamento sociale, " eccetto che nel tempo della pesca del salmone „; allora, raccogliendosi in gran numero sui fiumi, sorge tra loro temporaneamente " qualche persona chiamata capo „, e da lui accettano consiglio piuttostochè prestargli obbedienza. Abbiamo quindi gli Shirrydika, i quali cacciano il buffalo, sono meglio armati, e ci presentano un esempio di capitanato più accentuato, sebbene l'autorità dipenda sempre dal "vigore personale del capo „, e possa essere da un momento all'altro trasferita ad una persona diversa. Tra i Comanche, relativamente belligeri, i capi hanno maggior potere, sebbene l'ufficio non sia ereditario, ma risulti da " superiore astuzia, intelligenza, o successo in guerra „. E da questi stadi in su vediamo sorgere il capitanato definito come concomitante delle ostilità croniche con altre tribù.

Il terzo fatto è che ove il capo intraprendente in guerra riesce a soggiogare le tribù limitrofe, e con successive conquiste forma una società consolidata più grande, si stabilisce la sua supremazia; e l'aumento della sua potenza è accompa-

gnato dalla facoltà d'imporre la sua volontà in altre azioni oltre quelle militari. Quando in virtù di questo processo le nazioni si formano ed i capi si trasformano in re, il potere governativo, diventando assoluto, si estende nel tempo stesso a tutta la vita sociale. Nonostante, conviene osservare che il re è sopra tutto il condottiero in guerra. Le memorie Egiziane ed Assire, come pure quelle delle nazioni Europee, mostrano che il reggitore è più che altro il primo soldato.

E infine, aggruppando parecchi fatti minori in un quarto fatto, noi vediamo che ove, come avviene nelle nazioni moderne, il capo dello Stato non comanda più in battaglia il suo esercito, ma affida quella funzione ad altri, egli nonostante è nominalmente soldato, riceve in gioventù una istruzione militare o navale. Solo nelle repubbliche sorge l'autorità puramente civile del capo, ma facilmente poi questa torna ad esser militare; basta solo che la guerra seguiti a lungo, perchè il governo si trasformi nel suo tipo primitivo di dittatura militare.

L'induzione rende dunque indiscutibile la verità che il governo è iniziato e sviluppato dalle azioni difensive ed offensive di una società contro altre società. La funzione primaria dello Stato, o di quell'organo in cui si centralizzano i poteri dello Stato, consiste nel dirigere le azioni combinate degli individui i quali operano collettivamente in guerra. Il primo

dovere dell'organo governativo è la difesa nazionale. Quelli che noi possiamo considerare come provvedimenti diretti a mantenere la giustizia tra le tribù sono più imperiosi, e vengono prima dei provvedimenti diretti a mantenere la giustizia tra gli individui.

§ 112. — Mentre in tal modo apprendiamo che la subordinazione dei cittadini ai reggitori non ha in principio quello scopo che immaginava Hobbes, apprendiamo pure che per lungo tempo non si tenta neppure di conseguire quello scopo. Molte società semplici esistono permanentemente, e molte società complesse hanno esistito per lunghi periodi, senza che il reggitore abbia mai preso alcun provvedimento per impedire le aggressioni degli individui l'uno contro l'altro.

Mentre la necessità di combinare l'azione contro i nemici della tribù è ovvia e perentoria, e dispone a prestare obbedienza al capo, non esiste alcuna necessità ovvia di difendere un membro della tribù dalle aggressioni di un altro; il pericolo per il benessere della tribù o non è riconosciuto o non sembra tanto grave da richiedere l'ingerenza. Quando non esisteva affatto l'autorità di un capo, ed in quei tempi in cui essa esisteva soltanto finchè durava la guerra, ogni membro della tribù cercava di tutelare come meglio poteva i propri diritti: quando era offeso faceva il possibile per offendere alla sua volta l'aggressore. Questa rozza ammini-

strazione della giustizia, che noi troviamo tanto negli animali gregari quanto nelle primitive orde di uomini, essendo stata una costumanza riconosciuta prima ancora che esistesse qualsiasi reggimento politico, durò a lungo dopo che questo fu stabilito come costumanza ricevuta dagli antenati e santificata dalla tradizione. E perciò in tutte le società primitive troviamo in vigore la *lex talionis*, ora applicata indipendentemente dal reggitore ed ora da lui medesimo riconosciuta.

Cominciando cogli Indiani dell'America settentrionale, noi leggiamo che tra i Serpenti, i Creek ed i Dacotah, le offese private si vendicavano dagli individui offesi o dalle loro famiglie; che tra i Comanche questo sistema di rappresaglia era abituale, per quanto talvolta si cercasse dai consigli, senza riuscirvi, di porvi ostacolo; e tra gli Irochesi, i quali avevano un governo relativamente bene sviluppato, era permesso agli individui di vendicarsi delle offese. Così nell'America meridionale, tra gli Uaupé, i Patagoni, gli Araucani, troviamo coesistenti, in grado maggiore o minore, la soggezione politica e quella forma di primitiva amministrazione della giustizia consistente nel farsi ogni individuo ragione da sè, o la sua famiglia per lui. In Africa ove trovansi popoli in vari stadi di progresso, vediamo sistemi variamente misti. Tra i Bechuana, il re o capo si vale ben poco della sua potenza per punire delitti che non

sieno quelli commessi contro di lui o contro i suoi servi. Nell'Africa Orientale, l'uomo offeso talora si vendica da sè e talora ricorre al suo capo. Presso alcune tribù Negre della Costa esistono punizioni giudiziarie, mentre presso altre il delitto è vendicato dai congiunti del morto; e v'è in Abissinia una variazione simile. Volgendo lo sguardo agli Asiatici, troviamo che fra gli Arabi l'uno o l'altro di questi modi di frenare l'aggressione è preferito a seconda che il gruppo ha dimora fissa od è ancora errante: quando è errante, si pratica la rappresaglia privata e la restituzione forzata, ma nelle città arabe è il capo che infligge per solito la punizione. Presso i Bheel esiste una certa proporzione tra l'azione punitiva del capo e quella degli individui, la quale varia a seconda del potere del capo; e presso i Khond, i quali tributano poco rispetto all'autorità, l'azione privata fa valere la giustizia. Anche tra i Karen, ogni individuo si fa ragione da sè, applicando il principio della uguaglianza dei danni.

Tutti sanno che costumanze affini esistevano tra gli Ariani i quali popolarono nei primi tempi l'Europa. Si avevano, miste in varie proporzioni, la vendetta privata e la punizione pubblica: diminuendo la prima ed aumentando la seconda nel corso del progresso verso uno stato più elevato. Kemble dice: "Il diritto della *faida* trovasi alla radice di ogni legislazione Teutonica.... ogni uomo libero ha la facoltà di

difendere sè stesso, la sua famiglia ed i suoi amici, di vendicare tutti i torti che ad essi vengon fatti „. Col tempo si giunse a questo che, invece d'essere, come da principio, giudice in causa propria rispetto al grado della rappresaglia, l'offeso si trovò soggetto a freni imposti dal costume, e si sviluppò il sistema della composizione per le offese, l'ammontare della quale era regolato da norme fisse, ed era diverso per le diverse classi sociali. Quando acquistò forza l'autorità politica, il primo passo fu quello di imporre le ammende stabilite dal costume, autorizzando la vendetta privata se queste non venivano pagate. "Paghi l'ammenda ai parenti o subisca la guerra da parte loro.„ Durante questo stadio di transizione, che può essere tracciato tra alcune delle tribù Germaniche nel momento in cui ci sono state primieramente descritte, una parte della composizione andava all'individuo offeso o alla sua famiglia, e una parte all'autorità. Sotto il feudalismo il sistema della riparazione privata delle offese cedè lentamente il posto alla riparazione pubblica solo quando acquistò forza il governo centrale. Il diritto di guerra privata tra i nobili seguitò in Inghilterra fino al secolo duodecimo e tredicesimo, ed in Francia anche dopo. Era così profondamente radicato quel costume, che in alcuni casi ai feudatari sembrava una vergogna il tutelare i loro diritti in altra maniera che non fosse la forza delle armi. A tutto questo con-

viene aggiungere l'uso, lungamente continuato, dei duelli giudiziari e dei duelli privati.

Conviene osservare i fatti sotto due altri aspetti. Non solo il combinare l'azione collettiva degli individui a scopo di guerra è la funzione primaria del governo, mentre la sua funzione secondaria, quella cioè di difendere i componenti la società l'uno dall'altro, si stabilisce a poco a poco; ma questa funzione secondaria sorge per differenziazione da quella primaria. Anche negli stadi più primitivi la riparazione privata delle offese è in parte faccenda dell'individuo offeso, in parte faccenda della sua famiglia o dei suoi congiunti. Il progresso, determinando lo sviluppo dell'organizzazione familiare, e al tempo stesso producendo quell'aggregazione di gruppi di famiglie o di clan la quale finisce per costituire la società, fa nascere la dottrina della responsabilità di famiglia. Vale a dire che le guerre private tra i gruppi di famiglia vengono a prendere la stessa natura delle guerre pubbliche tra le società; e la sanzione della giustizia privata è affine alla sanzione della giustizia tra le tribù. Da ciò nasce l'idea, che a noi sembra tanto strana, che se, quando un membro di un gruppo è stato ucciso, viene poi tolta la vita ad un membro appartenente al gruppo dell'uccisore, è indifferente che la vittima sia o no il colpevole della prima uccisione. Il secondo gruppo è danneggiato in modo equivalente: ciò è l'essenziale, ed altro non si richiede.

L'altro notevole aspetto dei fatti è che questo rozzo modo di far valere la giustizia per mezzo delle guerre private si muta in pubblica amministrazione della giustizia, non perchè il reggitore si preoccupi ansiosamente di far rispettare l'equità nei rapporti, ma assai più perchè gli preme d'impedire che la sua società venga indebolita dalle dissenzioni interne. Sia egli capo primitivo o capitano di briganti, un condottiero dovrà sempre far in modo che non avvengano lotte tra i suoi seguaci; e ciò che da questi è dimostrato in piccole proporzioni lo fu in proporzioni più grandi ai tempi feudali, allorchè i re proibirono, mentre avevan luogo le guerre internazionali, le guerre private tra i nobili. È manifesto che il desiderio di un re di conservare quell'ordine sociale il quale permette di combattere con efficacia, fa sorgere la pratica dell'arbitrato per comporre le contese tra i seguaci; ed è pure manifesto che quando gli offesi ricorrono a lui, riconoscendo così l'autorità sua, ed egli per la stessa ragione di mantenere l'ordine accoglie i loro appelli, ciò tende sempre maggiormente a stabilire i suoi poteri giudiziari e legislativi.

Una volta stabilita, questa funzione secondaria dello Stato seguita a svolgersi, e per importanza vien subito dopo alla funzione di proteggere la società contro i nemici esterni. La verità sulla quale occorre qui principalmente insistere, è che, mentre col tempo le altre specie di azione governativa diminuiscono, questa cresce

sempre. Le attività militanti possono diventare gradatamente minori, e l'organo politico può esercitare minor pressione sui cittadini togliendo vari regolamenti e restrizioni; ma, col progresso della civiltà, l'amministrazione della giustizia seguita invece ad estendersi e diventa più efficace.

§ 113. — Ed ora, dopo aver raggiunto induttivamente queste conclusioni, vediamo se deduttivamente sia possibile raggiungere conclusioni conformi. Vediamo se dalla natura degli uomini riuniti in società siaci dato inferire che queste due funzioni dello Stato sono appunto quelle essenziali.

Sul principio abbiamo dimostrato che una specie prospera allorchè si uniforma a due opposti principî, appropriati respettivamente al giovane ed all'adulto; che cioè i benefizi sieno conferiti nel primo caso in ragione inversa e nel secondo caso in ragione diretta del merito. Restringendo la nostra attenzione all'ultimo di questi principî, che solo ci concerne, adesso apparisce chiaro che la conservazione di quelle condizioni, nelle quali ogni individuo può ricevere la dovuta ricompensa dei suoi sforzi, è soggetta, nel caso di una società, ad esser disturbata dai nemici esterni e dai nemici interni. L'implicazione è che per la prosperità di una specie, o in questo caso di una società, quelle condizioni dovranno esser conservate mediante un debito esercizio di forza; e per l'esercizio di tal forza è necessaria l'azione collettiva della società: è imperativamente necessaria

in un caso, e quasi imperativamente nell'altro. A tale esercizio della forza hanno buone ragioni di acconsentire i cittadini in generale, esclusi i delinquenti. Osserviamo i loro motivi.

Quell'occasionale perdita della vita, e quella parziale perdita della libertà che s'impongono ai soldati, e le sottrazioni che si fanno ai guadagni degli altri cittadini affinchè essi contribuiscano al mantenimento dei soldati, ognuno sente che sono giustificate perchè servono a raggiungere il fine supremo, quello cioè di permettere ad ogni individuo di esercitare le proprie attività, e di ottenerne la ricompensa: si sacrifica una parte per assicurare il rimanente. Perciò ogni individuo autorizza tacitamente la necessaria coercizione da parte dello Stato.

Per quanto il bisogno della tutela collettiva contro i nemici interni sia meno vivamente sentito, pure la sollecitudine che ha ognuno di conseguire i propri fini fa nascere il desiderio di tale tutela. Siccome in ogni comunità son pochi gl'individui relativamente forti, e molti quelli relativamente deboli, ne deriva che nella maggioranza dei casi la riparazione puramente privata dei torti è impossibile. Se oltre l'aiuto della famiglia e degli amici, spesso insufficiente, si può ottenere quello di qualcuno che sia più potente, vale la pena di comprare quell'aiuto; da principio coi donativi e poi coi tributi. Col tempo tutti s'accorgono che è meglio pagare la sicurezza anzichè soffrire l'aggressione.

Così le due funzioni, primaria e secondaria, dello Stato sono implicate da quei bisogni fondamentali che gli uomini associati risentono. Ognuno di essi desidera di vivere, di esercitare le proprie attività, di raccogliere i benefizi che ne derivano. Tutti hanno motivi di conservare, difendendole dai nemici esterni, le condizioni nelle quali è possibile di raggiungere quei fini, e tutti, ad eccezione degli aggressori di tale o tal'altra specie, hanno motivi per difendere quelle condizioni dai nemici interni. Da ciò deriva ad un tempo il dovere dello Stato e l'autorità dello Stato.

§ 114. — Se queste funzioni spettano allo Stato, allora lo Stato è obbligato a prendere i provvedimenti che sono necessari per disimpegnarle efficacemente.

Che si debbano provvedere i mezzi difensivi per far fronte ai pericoli imminenti, tutti l'ammettono. Anche quando non sembra probabile l'assalto da parte di nemici esterni, dovranno essere tenute in ordine forze sufficenti per respingere l'invasione, perchè il non essere preparati sarebbe un invitare il nemico all'assalto. Per quanto in questa parte del mondo ed ai tempi nostri non ci sia bisogno di difendersi dagli sbarchi e dalle scorrerie fatte senza alcuna giustificazione da bande di predoni, pure la facilità colla quale, alla minima provocazione, i popoli così detti civili scagliano gli uni sugli altri i propri eserciti, dimostra chiaramente che

anche le nazioni più avanzate non possono, senza imprudenza, fidarsi dei loro vicini. Quale sia la somma di potenza militare occorrente per questa tutela, dipenderà naturalmente dalle circostanze e si dovrà giudicarne a seconda dei casi.

Ma, mentre si riconosce pienamente il bisogno di mantenere l'organizzazione che è necessaria affinchè lo Stato possa disimpegnare bene il primo dei suoi offici, questo bisogno è ben lungi dall'esser pienamente riconosciuto quando si tratta del secondo ufficio. Come abbiamo visto più sopra, la difesa dei cittadini l'un contro l'altro, difesa che in principio non spetta al governo, è stata da lui assunta solo gradatamente; ed anche nelle società più civili l'adempimento di questo còmpito è tuttora soltanto parziale, e si nega che convenga adempierlo completamente. Naturalmente non intendo dire che non si ammetta la responsabilità dello Stato per la tutela dei cittadini contro gli offensori qualificati come delinquenti, e che esso non compia questo ufficio; ma intendo dire che lo Stato non ammette, nè i cittadini suppongono, che esso abbia nessuna responsabilità per tutelarli da chi commette lesioni qualificate come torto civile. Per quanto, se un individuo avendo ricevuto un urto violento invoca gli agenti dello Stato, questi si occupino del suo caso e puniscano l'assalitore; pure se egli è defraudato di un possesso territoriale, restan sordi ai suoi lamenti, e l'individuo

è costretto o a sopportare in pace la perdita od a correre il rischio di subirne un'altra, e forse più ingente, coll'intentare una causa all'offensore e ricorrere probabilmente in appello.

Non solo i giuristi, ma anche molte altre persone difendono questa condizione di cose; e la proposizione che sia dovere dello Stato amministrare la giustizia senza spesa, nelle cause civili quanto nelle criminali, eccita il ridicolo, come in realtà vengono messi in ridicolo tutti i più giusti ordinamenti nuovi, prima che sieno stabiliti con tale successo da dimostrare la loro utilità. Si sostiene che se lo Stato disimpegnasse l'ufficio di giudice tra gli uomini gratuitamente, le cause affluirebbero ai tribunali in tale quantità, che l'indugio nel disbrigo di esse sarebbe d'ostacolo a raggiungere il fine a cui sono preposti i tribunali stessi; e ciò oltre l'immensa spesa che verrebbe imposta al paese. Ma questa obiezione è dovuta all'erronea opinione che, mentre una cosa cambia, le altre debbano rimanere le stesse. Si suppone che se la giustizia fosse sicura e si potesse avere senza spendere nulla, il numero delle trasgressioni sarebbe grande quanto lo è adesso che la giustizia è incerta e costosa! La verità invece è che la immensa maggioranza delle lesioni civili è una conseguenza della inefficace amministrazione della giustizia; quelle lesioni non si sarebbero mai commesse se le sanzioni fossero state sicure.

Ma, considerandola bene, è meravigliosa la

proposizione implicata da una tale obiezione, quella cioè che una infinità di cittadini debbano essere costretti a sopportare in silenzio le lesioni civili ricevute, o debbano correre il rischio di rovinarsi cercando di farle riparare; e tutto perchè lo Stato, al quale hanno pagato ingenti somme in tasse, non può addossarsi la briga e la spesa di difenderli! Il disimpegnare questa funzione produrrebbe un tal danno pubblico, che è meglio lasciar sopportare ad un numero infinito di cittadini il guaio di diventare poveri, e a molti di essi quello di fallire addirittura! Intanto, per mezzo dei dipendenti dei suoi organi locali, lo Stato si prende cura di vigilare che nelle loro case i cittadini sieno difesi dalle cattive esalazioni!

§ 115. — Un altro dovere dello Stato, indirettamente compreso nell'ultimo, ma che da esso si distingue, va qui esposto specificandone le conseguenze. Intendo parlare del suo dovere rispetto al territorio abitato.

Per servirsi della superficie della terra in modi diversi da quelli già stabiliti e tacitamente permessi dalla comunità per mezzo del suo governo, occorrono le autorizzazioni dello Stato. Come rappresentante degli interessi nazionali il governo deve decidere se un'impresa proposta, si tratti di strada, canale, ferrovia, cantiere ecc., la quale cambierà qualche tratto di territorio in modo tale da renderlo permanentemente inservibile all'uso ordinario; prometta d'essere d'altro

lato talmente utile al pubblico da giustificare l'alienazione. Inoltre il governo deve fissare le condizioni della concessione; condizioni che, mentre trattino equamente coloro che arrischiano i loro capitali nell'impresa e mentre tutelino i diritti della comunità esistente, tengano anche d'occhio gl'interessi delle generazioni future, alle quali spetterà in seguito la proprietà eminente del territorio. Parrebbe che per raggiungere questi vari fini l'ordinamento equo dovesse essere, non l'alienazione permanente del tratto di territorio che abbisogna, nè, come avviene adesso, l'eventualità di una rottura del contratto operata senza scrupolo dallo Stato a piacer suo; ma bensì una alienazione per un periodo di tempo specificato, coll'intesa che le condizioni potranno, al termine di quel periodo, esser modificate.

Nel disimpegno de' suoi doveri, come tutore degli interessi nazionali, il corpo governante ha da esercitare un'altra ingerenza, affine ma diversa. Se non direttamente, almeno per mezzo de' suoi deputati locali, deve proibire o concedere che sieno interrotte le vie, le strade ed altri spazi pubblici per mettere o riparare la conduttura delle acque e del gas, impiantare il telegrafo od altre simili comodità. Tale sorveglianza è necessaria per tutelare tutti i membri della comunità dalle aggressioni di altri, sieno individui, sieno gruppi.

È abbastanza chiaro che uguali considerazioni richiedono che lo Stato sorvegli i fiumi, i laghi

od altre acque interne, come pure il mare adiacente. Nell'uso di queste acque e del loro contenuto possono giustamente essere imposti quei freni che esige l'interesse della comunità, proprietaria suprema.

§ 116. — Ed ora che cosa sono i doveri dello Stato considerati sotto il loro aspetto più generale? Che cosa deve fare la società come ente collettivo pei suoi membri presi come singole individualità? Si può rispondere in vari modi.

La prosperità di una specie è favorita nel modo migliore quando tra gli adulti ognuno sia soggetto ai buoni ad ai cattivi risultati della sua natura e conseguente condotta. Nelle specie gregarie la sodisfazione di questo bisogno implica che gl'individui non debbano nei loro rapporti condursi in modo o da impedire a ciascuno di raccogliere i benefizi, o da permettergli di far soffrire ad altri i mali che naturalmente le sue azioni gli arrecano. Spetta all'aggregato sociale, ossia all'ente collettivo in cui i cittadini sono incorporati, fare osservare questa che è la legge ultima della vita della specie, in quanto è qualificata dalle condizioni sociali.

Questa esigenza essenziale ha da esser sodisfatta da tutti per ognuno, perchè il singolo non può efficacemente sodisfarla da sè stesso. Infatti egli non può da sè stesso respingere gl'invasori esterni; ed in media, la sua resistenza agli invasori interni, se operata da lui o coll'aiuto di pochi, riesce inefficace, o pericolosa, o

costosa, o fa perdere troppo tempo, o tutte queste cose insieme. A ciò aggiungasi che la difesa di sè stessi praticata universalmente implica antagonismi cronici, i quali osteggiano od impediscono gravemente la cooperazione e quelle facilitazioni che essa arreca alla vita. E perciò, nel distinguere tra le cose da farsi coll'azione collettiva e le cose da farsi coll'azione individuale, apparisce chiaro che, faccia o no altre cose, l'azione collettiva è quella che può essere bene adatta ad impedire che l'azione individuale venga inceppata oltre i limiti richiesti dallo stato sociale stesso.

Ogni cittadino ha bisogno di vivere, e di vivere così pienamente quanto lo permettono le circostanze. Essendo questo il desiderio di tutti, ne risulta che tutti, esercitando un'autorità collettiva, sono interessati a far sì che nessun individuo abbia a patire nella propria persona la violazione della relazione esistente tra gli atti ed i fini, e che egli dal canto suo non debba violare questa relazione nella persona d'altri. La massa dei cittadini, in quanto costituisce un corpo politico, deve mantenere le condizioni le quali permettono a ciascuno di essi di raggiungere un grado tale di vita, che questa sia la più piena possibile compatibilmente colla maggior pienezza di vita di tutti gli altri cittadini.

Se poi lo Stato abbia altri doveri da compiere, è una questione che ci resta ora a discutere. Tra queste funzioni essenziali e tutte le altre funzioni

v'è una differenza che, per quanto non possa essere in tutti i casi tracciata con precisione, è pur nonostante molto spiccata. Il conservare intatte le condizioni, nelle quali può condursi la vita, è una faccenda fondamentalmente distinta da quella d'ingerirsi nella condotta della vita stessa, sia aiutando un individuo, sia dirigendolo, sia raffrenandolo.

Ci occuperemo di ricercare in primo luogo se l'equità permette che lo Stato prenda su di sè quest'altra funzione; vedremo poi se le considerazioni politiche coincidano con quelle della equità.

Capitolo XXVI.

I limiti delle funzioni dello Stato

—

§ 117. — In quegli stadi primitivi in cui la Famiglia e lo Stato non erano differenziati, nacque naturalmente la teoria del governo paterno. I membri del gruppo erano " tenuti insieme dalla comune obbedienza al loro ascendente più anziano vivente, padre, avo, o bisavo „. Lasciando da parte quei gruppi sociali ancora più primitivi dei quali non tiene alcun conto Sir Enrico Maine, possiamo accettare la sua generalizzazione, che cioè tra i popoli Ariani e Semitici il potere dispotico dei padri sui figli, il quale seguitava più o meno quando questi diventavano capi di famiglia e cominciavano ad esercitarlo sui figli propri, conferì un carattere generale all'autorità esercitata sopra tutti i membri del gruppo. L'idea di governo, sorta in questo modo, inevitabilmente perdurò nel governo che si stabilì allorchè i gruppi di famiglie vennero a formare le comunità, e sopravvisse ancora quando molte di queste picoole

comunità, non legate o solo lontanamente legate da vincoli di sangue, consolidandosi diventarono società più grandi.

La teoria del governo paterno, originata in tal guisa, è una teoria che tacitamente afferma la convenienza del governo illimitato. L'autorità dispotica del padre si estendeva sopra tutti gli atti dei suoi figli; ed il governo patriarcale, che ne derivò, venne naturalmente ad essere esercitato sulla intera esistenza degli individui che v'eran soggetti. In quello stadio non erano ancora sorte distinzioni e limitazioni, e mentre il gruppo conservava ancora qualcosa della sua costituzione primitiva, cioè in complesso l'origine comune e la proprietà parzialmente, se non interamente, comune del territorio abitato e dei suoi prodotti, il concetto di un governo con ámbito illimitato era probabilmente quello più adatto al bisogno.

Ma quest'antica idea sociale, come le antiche idee religiose, sopravvive o ricompare continuamente in condizioni assolutamente diverse da quelle a cui era appropriata. L'idea del governo paterno è concepita in una forma vaga e sentimentale, senza che venga fatto alcun tentativo per intenderne in modo definito il significato; e per conseguenza, senza scorgere menomamente quanto sia inapplicabile quell'idea alle società sviluppate. Infatti, nessuno dei caratteri propri del governo paterno, allorchè sorse in origine, esiste adesso o sarebbe possibile. Osserviamo i contrasti.

La qualità di padre implica per solito la proprietà di quei mezzi i quali permettono di mantenere i figli ed i dipendenti; e qualcosa di simile a questa proprietà continuò nella forma patriarcale di governo. Ma nelle nazioni sviluppate non solo manca questa caratteristica, ma è presente la caratteristica opposta. L'agente governativo non mantiene adesso quelli su cui esercita autorità, ma quelli su cui l'esercita mantengono invece l'agente governativo. Sotto il governo paterno, propriamente detto, il padrone del potere, essendo padrone di ogni altra cosa, era benefattore quanto direttore dei suoi figli; mentre un governo moderno, oltre ad avere un potere che gli è principalmente conferito da coloro che si suppone tengan luogo di figli, non può nel medesimo senso essere benefattore, ma deve invece ricevere dai figli stessi i mezzi i quali gli permettano di fare per loro qualsiasi cosa. Eppoi, nei gruppi di famiglia semplici e composti gl'interessi tra governanti e governati sono approssimativamente identici; i legami di sangue contribuiscono molto ad assicurare un'azione regolatrice la quale conduce al benessere generale. Ma nelle società avanzate non entrano nelle relazioni politiche emozioni simili a quelle dovute ai sentimenti di famiglia ed alla parentela, emozioni le quali servono a tenere a freno l'egoismo dell'agente regolatore, sia esso re, oligarchia o corpo democratico come quello che vediamo agli Stati Uniti. Inoltre il supposto parallelo è difettoso rispetto

al sapere ed alla saviezza. Il primitivo potere paterno, ed il potere patriarcale che ne derivò, erano generalmente accompagnati da più vasta esperienza e più profonda percezione di quelle possedute dai discendenti governati. Ma nelle società sviluppate non esiste un simile contrasto tra la superiorità intellettuale di coloro che si suppone rappresentino il padre, e la inferiorità intellettuale di coloro che si suppone rappresentino i figli. Al contrario, tra quelli che figuratamente si chiamano figli, se ne trovano molti più istruiti ed intellettualmente più potenti del capo dirigente, singolo o multiplo che questo sia secondo i casi. E quando, essendo il capo multiplo, i così detti figli hanno da scegliere tra loro quelli che debbono costituirlo, essi per solito non tengon conto dei più adatti; e ne risulta che il governo viene esercitato non tanto dalla saviezza collettiva quanto dalla collettiva follìa; la relazione paterna e filiale è in un'altra maniera invertita.

Dunque, quella teoria delle funzioni dello Stato, che si fonda su questo preteso parallelismo, è assolutamente falsa. La sola giustificazione dell'analogia tra genitore e figlio e governo e popolo, è la fanciullaggine della gente che crede all'analogia.

§ 118. — Occorre adesso parlare di un concetto delle funzioni dello Stato che, per quanto sia nato insieme coll'altro fin qui esaminato, pure gradatamente ne diverge. Intendo alludere

al concetto generato dall'esperienza delle azioni governative necessarie per fare le guerre, azioni che fino agli ultimi tempi hanno costituito l'ufficio principale del governo.

Nei gruppi sociali appartenenti ad un tipo anteriore a quello patriarcale, il capitanato si stabilisce in conseguenza delle guerre frequenti; e nel gruppo patriarcale il capo dei guerrieri è per solito anche capo dello Stato. Questa identità, continuando negli stadi susseguenti, determina la natura del governo in generale. Perchè gli uomini sieno buoni soldati, occorre non solo che sieno subordinati un grado sotto l'altro, e non solo disciplinati negli esercizi guerreschi, ma conviene inoltre che le loro abitudini giornaliere sieno regolate in modo da renderli abili alla guerra. E non è tutto: il re soldato, considerando l'intera comunità come un corpo dal quale egli deve trarre soldati e provvigioni, estende il suo potere regolatore sopra l'intera esistenza dei suoi sudditi. E siccome le nazioni in generale sono state, e molte di esse sono ancora, più che altro militanti, così questa idea del potere governativo, con la sua idea concomitante delle funzioni dello Stato, è stata pressochè universale.

A Sparta, il più militante tra tutti gli Stati Greci, il prepararsi alla guerra era l'occupazione della vita, e tutta la vita era regolata avendo di mira questa preparazione. Per quanto ad Atene non si facessero sforzi così energici per rag-

giungere quel fine, pure si riconosceva che esso era il più importante di tutti. La repubblica ideale di Platone era una repubblica in cui per mezzo dell'educazione si dovevano adattare i cittadini ai bisogni sociali, primo dei quali era la difesa nazionale; e questo potere dello Stato sopra le sue unità doveva giungere al punto di regolare la procreazione delle unità stesse, tanto con la scelta dei genitori, quanto col debito aggiustamento della loro età. Così pure nella *Politica* di Aristotile s'insiste che ai genitori sia tolta la cura dell'educazione dei figli, e che le diverse classi dei cittadini diversamente educate vengano respettivamente adattate ai bisogni pubblici; dando inoltre autorità al legislatore di regolare i matrimoni e la procreazione. In tal modo il concetto delle funzioni governative, sviluppato dal militarismo ed appropriato a un corpo combattente, diventa il concetto delle funzioni governative in generale.

Qui, come sopra, noi vediamo che le idee, i sentimenti e le abitudini appropriate ai primi stadi di sviluppo perdurano in tutto il corso degli stadi susseguenti, ai quali non sono più appropriati; e pervertono le opinioni e le azioni dominanti. Infatti molti suppongono che il concetto delle funzioni dello Stato, che era adatto per le società greche, convenga del pari alle società moderne. Per quanto l'organizzazione sociale, ideata come la migliore da Socrate ed approvata da Platone, fosse un'organizzazione in

cui le classi industriali erano assolutamente soggette alle classi superiori, per quanto nella sua *Politica* Aristotile, riguardando la famiglia normalmente composta d'uomini liberi e di schiavi, insegnasse che negli Stati meglio regolati nessun meccanico dovesse esser cittadino, e che tutti i coltivatori della terra dovesser esser servi; pure si crede che noi possiamo con profitto adottare la teoria delle funzioni dello Stato che accompagna tali insegnamenti! Si suppone che, trattandosi delle nozioni del bene e del male nei rapporti sociali, si possa saggiamente deferire alle opinioni di chi mostrò quali fossero le sue nozioni del bene e del male, quando dichiarò impossibile ad un uomo il quale conduce la vita di un meccanico o di un servo pagato il praticare la virtù! Si pensa che le idee appropriate ad una società organizzata tutta sulle relazioni di *status* sieno adatte ad una società organizzata tutta sulle relazioni di contratto! L'etica politica appartenente ad un sistema di cooperazione obbligatoria viene pure applicata ad un sistema di cooperazione volontaria!

§ 119. — Vi è in realtà la scusa che fino a un certo punto fra gli Inglesi, ed in grado molto maggiore presso i popoli del continente, la vita militante, potenziale se non reale, costituisce ancora una parte così considerevole, e in molti casi così vasta, della vita sociale, da rendere appropriate queste dottrine tradizionali.

Il compromesso fra il vecchio e il nuovo,

che occorre fare continuamente in pratica, convien pure farlo in teoria: perchè questa deve in media uniformarsi alla pratica. Non è quindi menomamente da pensare che possa venire generalmente accolta l'opinione per cui l'azione governativa deve essere soggetta a certi freni imperativi. La dottrina che il potere dello Stato non possa esser giustamente esercitato se non in una sfera limitata, è una dottrina naturale al tipo di società pacifico ed industriale quando questo sia pienamente sviluppato; e non è naturale nè al tipo militante, nè ai tipi transitori tra il militarismo e l'industrialismo. Giuste relazioni tra la comunità e le sue unità non possono esistere in quei periodi in cui tanto la comunità quanto le sue unità, collettivamente o individualmente, commettono ingiustizie al di fuori. Uomini i quali, arrolandosi, vendono il loro braccio per ammazzarne altri dietro un ordine, senza domandar nulla sulla giustizia della loro causa, non sono gente capace di stabilire equi ordinamenti sociali. Mentre le nazioni Europee stanno dividendo tra loro le parti della terra abitate da popoli inferiori, con cinica indifferenza pei diritti di quei popoli, sarebbe follia sperare che in ognuna di quelle nazioni il governo potesse avere una premura così tenera pei diritti degli individui da rinunziare, in considerazione di quei diritti stessi, a prendere tale o tal'altro provvedimento apparentemente politico. Finchè si crederà che il potere di far conquiste al di fuori

conferisca un diritto sulle terre conquistate, dovrà necessariamente perdurare all'interno la dottrina che un Atto del Parlamento può far tutto, che la volontà dell'aggregato può giustamente imporsi senza alcun limite alla volontà dei singoli individui.

Con ragione può anzi sostenersi che nelle condizioni esistenti sia necessario credere nella illimitata autorità dello Stato. La tacita supposizione che l'organo regolatore, nominato od accettato dalla comunità, non è soggetto ad alcun freno, trova la sua difesa nel fatto che non si potrebbe altrimenti assicurare quell'azione combinata che di tanto in tanto è richiesta dagli avvenimenti. Come in guerra la mancanza di fiducia in un capo può esser causa di sconfitta, così pure in guerra lo scetticismo rispetto all'autorità governativa può produrre funeste esitazioni e dissenzioni. Finchè dunque la religione della inimicizia modificherà così largamente la religione dell'amicizia, bisogna che prevalga la dottrina della illimitata autorità dello Stato.

§ 120. — Ed ora, dopo aver veduto come sia originato il concetto corrente delle funzioni dello Stato, e come abbia perdurato nelle condizioni moderne per le quali è soltanto parzialmente adatto, siamo meglio preparati ad accogliere il vero concetto di quelle funzioni. Dopo aver riconosciuta la probabilità, se non la certezza, che una teoria relativa alla conveniente sfera di azione del governo, la quale era adatta per

le società organizzate sul principio della cooperazione obbligatoria, non deve esser adatta alle società organizzate sul principio della cooperazione volontaria, potremo procedere a domandare quale sia la teoria appropriata a queste ultime.

Ogni nazione costituisce una varietà della razza umana. Il benessere dell'umanità in generale si raggiunge colla prosperità e la diffusione delle migliori varietà. Quando è terminato lo stadio predatorio del progresso, quando è giunto quello stadio in cui la gara tra le società ha luogo senza violenza, si verificherà, a parità d'altre condizioni, il crescente predominio di quelle società le quali producono maggior numero di migliori individui. La produzione e la conservazione dei migliori individui si ottengono quando v'è conformità alla legge che ognuno riceva i buoni ed i cattivi risultati della sua natura e conseguente condotta; e nello stato sociale la condotta di ciascuno, la quale gli arreca questi risultati, deve essere ristretta entro i limiti imposti dalla presenza d'altri individui, i quali ugualmente compiono azioni e ne raccolgono i risultati. E perciò, a parità d'altre condizioni, la maggior prosperità e moltiplicazione d'individui validi si verificheranno allorchè ogni individuo sia costituito in modo da poter sodisfare le esigenze della propria natura senza impedire ad altri di fare lo stesso.

Quale, dunque, diventa il dovere della società nella sua capacità collettiva, cioè il dovere dello

Stato? Supponendo che non sia più chiamato a difendere dai pericoli esteriori, che cosa gli rimarrà da fare? Se il *desideratum*, tanto per gli individui, quanto per la società e per la razza, è che gl'individui sieno tali da poter condurre le loro respettive esistenze soggette alle condizioni indicate; allora spetta alla società, come corpo collettivo, fare in modo che quelle condizioni sieno rispettate. Se il governo abbia o non abbia, quando non c'è guerra, da far qualcosa più che questo, resta a sapersi; ma questo dovrà farlo indubitatamente. E per implicazione è chiaro che non gli è permesso di far nulla che possa osteggiare l'adempimento di questo suo dovere.

Ne risulta che la questione dei limiti si riduce a vedere se, oltre il mantenere la giustizia, lo Stato possa fare qualcosaltro senza correre il rischio di violare la giustizia. Prendendo a considerare l'argomento troveremo che non può far altro.

§ 121. — Ed invero se lo Stato spinge l'azione sua al di là del compimento di quel dovere che abbiamo più sopra specificato, non potrà farlo che in due modi i quali, vengano essi seguiti separatamente o congiuntamente, sono di tal natura che lo Stato agirà sempre contrariamente al suo dovere.

Delle ulteriori azioni che lo Stato intraprende, una classe rientra sotto la definizione di azioni le quali restringono la libertà di alcuni individui

più di quanto si richiede per la conservazione della stessa libertà negli altri; quindi tali azioni sono per sè stesse violazioni della legge di uguale libertà. Se la giustizia afferma la libertà di ognuno limitata soltanto dalle uguali libertà di tutti gli altri, allora l'imporre qualsiasi altro limite è cosa ingiusta: sia il potere che l'impone quello di un uomo solo o quello di un milione d'uomini. Come abbiamo veduto in tutto il corso di quest'opera, il diritto generale formulato, e tutti i diritti speciali che se ne possono dedurre, non esistono in grazia dell'autorità dello Stato, ma questo esiste come mezzo per tutelarli. Se dunque invece di tutelarli esso li viola, commette le ingiustizie invece di prevenirle. Se non in tutte le società, certamente nella nostra, l'uccisione di tutti i bambini, i quali non avessero tutte le qualità fisiche richieste dalla pubblica autorità, sarebbe probabilmente considerata come delitto, anco quando fosse perpetrata da molti individui invecechè da uno solo. Se non nei tempi passati, almeno nel nostro, l'avvincere gli uomini alla terra in cui sono nati, e l'impedire ad essi di consacrarsi ad altre professioni che quelle prescritte, sarebbero considerate come altrettante insopportabili aggressioni alle loro libertà. Ma se queste violazioni più importanti dei diritti sono ingiuste, allora lo sono pure le violazioni minori. Se riteniamo che un furto sia un furto, o venga rubata una moneta d'oro o un soldo, così dovremo ritenere che una

aggressione, grande o piccola che sia, è sempre un'aggressione.

Nell'altra classe di casi l'ingiustizia invece d'essere speciale e diretta, è generale ed indiretta. Quando il denaro che viene tolto al cittadino non serve a pagare le spese necessarie a tutelare dalle offese la sua persona, i suoi beni e la sua libertà, ma a pagare le spese di altre azioni a cui egli non ha dato il suo assenso, con ciò viene fatta una lesione invece d'impedirla. I nomi ed il costume velano talmente i fatti, che per solito una tassa non ci appare come una diminuzione di libertà: eppure lo è evidentemente. Il denaro preso rappresenta tanto lavoro fatto, e quando il prodotto di quel lavoro vien portato via, ciò priva l'individuo del benefizio che poteva con esso conseguire, o altrimenti lo costringe a fare maggior lavoro. Ai tempi feudali, quando le classi soggette dovevano, sotto il nome di *corvées,* rendere ai loro signori dei servigi specificati per il tempo o per il genere di lavoro, la parziale schiavitù era abbastanza manifesta; e quando quei servigi furono commutati in denaro, la relazione, per quanto mutata nella forma, rimase la stessa nella sostanza. Così avviene adesso. I contribuenti sono soggetti ad una *corvée* di Stato, alla quale il fatto di dare, invece di una data specie di lavoro, somme equivalenti, non toglie il suo carattere di *corvée;* e se la *corvée* nella sua nuda forma originale costituiva una diminuzione

di libertà, la sua forma moderna e travestita ha precisamente lo stesso significato. " Tale quantità del vostro lavoro sarà consacrato non ai vostri fini, ma ai nostri „, dicono al cittadino le autorità; e di tanto si estende questo sistema, di tanto i cittadini diventano schiavi del governo.

" Ma i cittadini sono schiavi per loro proprio vantaggio „, si risponderà, " e le cose che si fanno coi denari che ad essi si tolgono, son cose che in un modo o nell'altro provvedono al loro benessere „. Sì, questa è la teoria: teoria che non armonizza perfettamente con la enorme massa di disposizioni dannose di cui son piene le collezioni di leggi. Ma questa risposta non è a proposito. Si tratta di una questione di giustizia; ed anche supponendo che i benefizi da conseguirsi con queste ulteriori spese pubbliche fossero equamente distribuiti tra tutti coloro i quali provvedono i fondi, cosa che non è, rimarrebbe sempre vero che esse sono contrarie al principio fondamentale di un equo ordine sociale. Il fatto che coloro i quali restringono la libertà di un individuo lo facciano perchè credano di recargli un beneficio, non toglie niente affatto che quella libertà sia stata violata. Coll'imporre per forza a lui la loro volontà, essi infrangono nella sua persona la legge di uguale libertà; e non importa quale ne sia il motivo. L'aggressione che è colpevole quando è commessa da un solo, non diventa un'opera buona quando è commessa da molti.

Senza dubbio a molti recherà sorpresa questa negazione del potere governativo illimitato, e questa tacita affermazione che lo Stato commette un'offesa allorchè oltrepassa i limiti prescritti. In tutti i tempi ed in tutti i luoghi le credenze che accompagnano le istituzioni e le abitudini stabilite sembrano incontrastabili a coloro che le professano. Al furore della persecuzione religiosa è andata sempre unita la convinzione che, per dissentire dalla fede corrente, bisognava essere o deliberatamente malvagi o invasati dal demonio. Nei tempi in cui il Papa era sovrano dei sovrani, si riteneva cosa mostruosa il porre in dubbio l'autorità della Chiesa; ed attualmente, in alcune parti dell'Africa sembra talmente mostruoso il respingere il credo locale che agl'indigeni, quando parlano dei miscredenti Europei, sfugge spesso quest'osservazione: "Quanto sono stolti gli uomini bianchi!„ E così è stato politicamente. Come tra i Figiani, fino agli ultimi tempi, un uomo, senza esser legato, aspettava tranquillamente che lo uccidessero, dicendo egli stesso "che bisognava fare quello che voleva il re „, mostrando così l'impossibilità di porre in dubbio la illimitata potenza del capo: come in tutta Europa, mentre la dottrina del diritto divino dei re era universalmente accettata, l'affermare che i molti non dovessero obbedire ad un solo era considerato quasi da tutti come il peggiore dei delitti; come, appena un secolo addietro, una turba di Anglicani fanatici era capace di togliere la vita

ad un predicatore che pubblicamente dissentisse dalle forme stabilite di governo politico ed ecclesiastico; così accade fino a un certo punto anche adesso. Chi nega la illimitata autorità dello Stato può star sicuro d'esser considerato dagli uomini in generale come un pazzo od un fanatico. Invece di quella "divinità che circonda il re„ abbiamo adesso la divinità che circonda il Parlamento. Il governo di molte persone, nominato da moltitudini di gente ignorante e che ha sostituito il governo di un solo, ritenuto come eletto dal cielo, pretende di avere, o si ammette che abbia, i medesimi poteri illimitati. Il sacro diritto della maggioranza, per solito stupida e priva di cognizioni, ad imporre la propria volontà alla minoranza, spesso più intelligente e più istruita, si suppone che debba estendersi a tutto ciò che piace alla maggioranza di comandare; e la rettitudine di questo sistema è considerata evidentissima.

Perciò, come da parte di coloro che professano il "sacro dovere della vendetta di sangue„ non è facile che trovi molta accoglienza l'ingiunzione di perdonare le offese; così non è da attendersi che dagli uomini politici appartenenti a partiti i quali tra loro fanno a gara per ottenere i voti promettendo l'aiuto dello Stato in una infinità di cose, si presti attenzione ad una dottrina delle funzioni dello Stato che esclude la gran massa dei loro progetti favoriti. Ma a dispetto della sdegnosa riprovazione che c'è da aspettarsi da

essi, conviene insistere nell'affermare, come abbiamo fatto più sopra, che i loro progetti sono contrari al principio fondamentale di un'armonica vita sociale.

§ 122. — Qui, se la si tenesse strettamente entro i suoi limiti, dovrebbe terminare questa parte dei *Principî di Etica*. Avendo veduto quale è il precetto dell'etica assoluta rispetto ai doveri dello Stato, ed avendo veduto quali modificazioni vi apporti quell'etica relativa che tiene conto delle esigenze generate dai contrasti internazionali; avendo inoltre osservato che durante lo stadio di transizione dalle forme militanti alle forme industriali della vita sociale, un esagerato concetto dell'autorità dello Stato (che è naturale ed in larga misura necessario) promuove una moltitudine di ingiuste azioni dello Stato stesso; non resta, dal punto di vista etico, da aggiungere altro. Ma sarà opportuno consacrare in queste pagine qualche spazio per dimostrare che quelle azioni, mentre sono ingiuste in teoria, sono pure impolitiche nella pratica.

L'argomento è vasto e si capisce che non sia possibile trattarlo pienamente nello spazio che a noi rimane. Non potremo far altro che accennare le linee generali delle varie parti dell'argomento, aggiungendovi quelle poche illustrazioni che sono necessarie ad indicarne la portata.

Prenderemo in primo luogo a trattare dello Stato considerandolo in generale come organo e confrontandolo con altri organi. Esamineremo

quindi se si possa ritenere che esso abbia una natura tale da renderlo adatto a rimediare ad altri mali che non sieno quelli prodotti dall'aggressione esterna o interna. Prenderemo poi a considerare la validità delle ragioni che si adducono per attribuirgli il dovere e la potenza di conseguire benefizi positivi; e termineremo col ricercare se il fine ultimo, cioè lo sviluppo più elevato della natura umana, possa esser favorito od inceppato dall'estendere le attività dello Stato.

Nota. — Rispetto alle conclusioni esposte nei seguenti tre capitoli, convien dire che la loro validità non deve misurarsi soltanto dalle prove presentate e dagli argomenti adoperati in appoggio di esse. Il lettore troverà la piena dimostrazione di quelle conclusioni e numerosi fatti che le giustificano nei vari saggi da me pubblicati di tempo in tempo, ed ora raccolti nella nuova edizione dei miei *Saggi (library edition)*. I loro titoli sono questi: "Legislazione eccessiva„; "Il governo rappresentativo. A che cosa è adatto?„; "Ingerenza dello Stato nella moneta e nelle Banche„; "La saggezza collettiva„; "Feticismo politico„; "Amministrazione specializzata„. A questi potranno aggiungersi vari capitoli i quali formano l'ultima parte della *Social Statics* attualmente ritirata dalla circolazione, ma di cui spero di poter presto ripubblicare alcune parti scelte.*

* Questo suo proposito l'Autore ha poi effettuato pubblicando la *Social Statics abridged and revised*, London, 1892. (Nota della Traduttrice).

Capitolo XXVII.

I limiti delle funzioni dello Stato

(Continuazione)

§ 123. — Abbiamo veduto (nel Cap. XXIII) che in uno stadio di evoluzione più avanzato una società può acquistare una natura fondamentalmente diversa da quella che aveva in uno stadio più primitivo; e da ciò abbiamo tratto il corollario che una teoria delle funzioni dello Stato appropriata a quella prima natura non deve essere appropriata alla seconda. Qui conviene trarre un altro corollario. Questo implicato mutamento di natura esonera lo Stato da varie funzioni, per le quali era in principio il miglior agente, e genera per tali funzioni altri e migliori agenti.

Quando la guerra era la occupazione della vita, quando era un'esigenza imperiosa l'organamento militante, e quando il reggimento coercitivo era necessario per disciplinare uomini imprevidenti e tenere a freno la loro natura antisociale, non potevano svilupparsi organi di specie non

governativa. I cittadini non avevano nè i mezzi, nè l'esperienza, nè i caratteri, nè le idee che abbisognano per una larga cooperazione privata. E perciò tutte le grandi imprese ricadevano sullo Stato. Se occorreva fare strade, tagliare canali, costruire acquedotti, il solo istrumento era il potere governativo esercitato sopra schiavi.

Ma col declinare del militarismo ed il sorgere dell'industrialismo, col decadere cioè del sistema di *status* e lo svilupparsi del sistema di contratto, sono gradatamente diventate possibili e sono gradatamente sorte numerose associazioni volontarie tra i cittadini, associazioni le quali servono a disimpegnare varie specie di funzioni. Questo risultato è stato la conseguenza di modificazioni avvenute nelle abitudini, nelle disposizioni, nei modi di pensiero e che di generazione in generazione sono state prodotte dal giornaliero scambio di servigi, scambio concordato e che ha sostituito la giornaliera imposizione dei servigi. Uno dei risultati è che si possono adesso, facendo a meno del potere governativo, conseguire vari fini che nei passati tempi solo questo poteva conseguire.

Nel discutere la sfera d'azione dello Stato dobbiamo tener conto di questo fatto profondamente significativo. Ma v'è di più: dobbiamo anche tener conto di una manifesta inferenza. I mutamenti suaccennati sono ben lungi dall'esser terminati: quindi saremo giustificati nel concludere che, se seguiteranno a verificarsi, lo Stato

potrà bene abbandonare a poco a poco altre di quelle funzioni che prima disimpegnava.

§ 124. — Che questo abbandono di certe funzioni per parte dello Stato, e il fatto che le assumano altri organi costituisca un progresso, dovrebbe apparire chiaro a tutti coloro i quali sanno qualcosa delle leggi dell'organizzazione, sebbene, disgraziatamente, questa verità sembri essere da essi apprezzata quanto lo è da coloro i quali cominciarono il loro corso scolastico facendo dei brutti versi e passano gli anni della maturità a caldeggiare una legislazione *ad captandum*. È fuori di dubbio, si tratti degli organismi individuali o degli organismi sociali, che il progredire dai più bassi ai più elevati è caratterizzato da una crescente eterogeneità di strutture e da una crescente suddivisione di funzioni. In ambedue i casi v'è mutua dipendenza delle parti, dipendenza che diventa maggiore a mano a mano che il tipo s'inalza; e mentre ciò implica che una data funzione va sempre più restringendosi ad una data parte, implica pure che la parte va sempre più adattandosi a quella data funzione.

Quando, cinquant'anni addietro all'incirca, Milne Edwards dette a questo principio dello sviluppo negli animali il nome di "divisione fisiologica del lavoro„, egli riconobbe il parallelismo tra l'economia vitale e l'economia sociale; e questo parallelismo è andato sempre diventando più evidente. Ma sebbene, tra le poche persone istruite, siavi adesso qualche vago ricono-

scimento di quel principio; sebbene i cultori dell'economia politica abbiano reso più specialmente familiare quella divisione di lavoro che viene progressivamente attuata dalla parte industriale dell'organismo sociale, e ne abbiano ampiamente dimostrato i vantaggi; nonostante, si comprende poco o nulla la verità che il principio è pure egualmente applicabile alla parte dirigente ed in tutte le sue relazioni colle altre parti. Anche senza bisogno dei fatti che illustrano il principio, possiamo star sicuri che la specializzazione, e la limitazione che ne consegue, hanno luogo normalmente nelle strutture regolatrici di una società come in tutte le altre sue strutture; che da tale specializzazione e da tale limitazione derivano dei vantaggi; e che qualunque mutamento inverso costituisce un regresso.

L'implicazione è dunque la stessa di prima. Quando le funzioni dello Stato abbracciano tutto, è questo il distintivo di un tipo sociale più basso; mentre l'abbandono di funzioni significa progresso verso un tipo sociale più elevato.

§ 125. — Il maggior numero dei lettori riporrà poca fede in queste conclusioni generali, e perciò occorrerà rafforzarle con argomenti più facilmente apprezzabili.

Nel § 5 citai il fatto che la prosperità di qualsiasi creatura vivente dipende dall'essere le sue varie parti adattate alle loro speciali funzioni; e che il necessario equilibrio di potenza tra le parti è effettuato da una continua lotta per

il nutrimento, e dall'ottenerne ognuna la quantità corrispondente al suo lavorio. Non occorre dimostrare che la concorrenza tra tutte le parti industriali di una società produce in simile maniera un simile equilibrio; ed è pure manifesto che i bisogni sociali in generale sono nel miglior modo sodisfatti allorchè è possibile di conservare questa relazione tra lo sforzo e il benefizio.

Ora, in tutte quelle cooperazioni non governative, le quali costituiscono la maggior parte della vita sociale moderna, questo equilibrio si effettua spontaneamente. Non occorre trattenerci sul principio dell'offerta e della domanda quale esso agisce in tutto il nostro organamento industriale; e non occorre qui fare altro che accennare come questo medesimo principio si applichi a tutti gli altri organi non governativi, per esempio alle società per l'insegnamento religioso volontario, alle associazioni filantropiche ed alle *trades unions*. In tutti questi organi v'è attività e sviluppo, o rilassamento e decadenza a seconda che essi sodisfano o no i sentiti bisogni. E non è tutto. Un'altra verità, sulla quale non sarà mai troppo l'insistere, è che sotto la pressione della concorrenza ognuno di questi organi è spinto a compiere la maggior quantità di funzione in cambio di una data quantità di nutrizione. Inoltre la concorrenza continuamente li eccita a introdurre miglioramenti; ed a questo fine non solo si servono dei migliori mezzi, ma cercano procurarsi l'opera dei migliori uomini

La relazione diretta tra la capacità e la prosperità costringe tutte le cooperazioni volontarie a lavorare il più alacremente possibile.

Al contrario le cooperazioni obbligatorie, mediante le quali si effettuano le azioni governative, ci offrono, invece delle relazioni dirette tra funzione e nutrizione, relazioni eminentemente indirette. La sussistenza e lo sviluppo dei dicasteri pubblici, tutti regolati militarmente, tutti mantenuti con le tasse esatte a forza, responsabili ognuno ai loro capi, nominati quasi sempre per ragion di partito, non dipendono immediatamente da coloro che i dicasteri stessi sono destinati a beneficare. Non v'è la paura del fallimento che stimoli al rapido ed efficace compimento del dovere; non si verifica il caso che un rivale porti via gli affari lavorando con maggior economia; non avviene che aumentino i profitti coll'introdurre miglioramenti e molto meno coll'inventarli. Da ciò risultano innumerevoli difetti. Parlando una volta con un funzionario, osservai che un altro era molto negligente e il primo mi rispose: " Oh, gode un lauto stipendio e non si vuol seccare „. Dall'essere così indiretta la relazione tra i benefizi arrecati e le ricompense ricevute risulta che gli organi governativi possono continuare ad esistere e ad esigere fondi per anni ed anni di seguito, ed anche per generazioni e generazioni, dopo aver cessato d'essere utili al pubblico bene; e quando quegli organi sono deboli, lenti, trascurati, conviene rimediare alla

loro insufficienza esercitando una pressione sulla macchina governativa; macchina così pesante e complessa, che solo una grande pressione esercitata con grande pazienza può effettuare il mutamento necessario.

§ 126. — I fogli pubblici presentano giornalmente al mondo illustrazioni di queste verità, anche rapporto a quelle funzioni essenziali che non si può fare a meno di attribuire allo Stato. Il fatto che funzionano male i congegni destinati alla tutela individuale è continuamente motivo di scandalo.

Per l'amministrazione dell'esercito serve d'esempio il fatto che vi si tiene comandante in capo un duca della famiglia reale, che si moltiplicano i generali per sodisfare l'interesse di una classe, che solo in piccola parte si fanno le promozioni per merito. Altri esempi si trovano nel fatto che gli ufficiali inglesi sono tenuti all'oscuro dei perfezionamenti che pure si concede di vedere ad ufficiali forestieri, ed anche nel fatto della ripetuta comunicazione di segreti per l'infedeltà di qualche impiegato degli arsenali. E servono infine d'esempio le sorprendenti rivelazioni relative alle cattive forniture, alle bajonette che si piegano, alle sciabole che si rompono, alle cartucce che scoppiano, alle bombe di non giusto calibro; talchè nel 1887 la Commissione d'inchiesta ebbe a dire: "Il sistema attuale non ha scopo definito, non ha regole definite; non stabilisce norme precise nè per ottenere buone forniture e

manifatture di munizioni militari, nè per rendere effettiva la responsabilità di chi le faccia male, nè per constatare il fatto che esse non sono di buona qualità „.

Che le cose non vadano meglio riguardo all'armata navale, ce lo mostrano continuamente lamenti, inchieste, rivelazioni. Tutti rammentano la storia delle manovre navali che ebbero luogo in occasione del Giubileo della Regina; allora, senza che si trattasse di una battaglia, più di una dozzina di navi, tra grandi e piccole, andarono in malora o in un modo o nell'altro: collisioni, esplosioni, scoppio di macchine e via discorrendo. E si verificarono pure disastri minori, ma ugualmente significativi, allorchè nel medesimo anno andarono in crociera nella Manica ventiquattro torpediniere; otto su ventiquattro tornarono più o meno malconce. Navi da guerra che non possono navigare, cannoni che scoppiano, bastimenti che vanno in secco, ecco quello che di frequente si annunzia. Nè mancano fatti che ci mostrano un contrasto molto significativo: per esempio una nave da guerra di prima classe, il Sultano, essendo incagliata in uno scoglio, affondò e dall'Ammiragliato fu considerata come perduta; ma venne rimessa a galla e salvata da una società privata. A ciò aggiungasi che il rapporto presentato nel marzo 1887 intorno all'amministrazione dell'Ammiragliato, dimostrava che " una simile maniera di amministrare avrebbe condotto dopo pochi mesi qual-

siasi casa commerciale dinanzi al Tribunale dei fallimenti „.

Le stesse cose possono dirsi riguardo al modo di fare e di amministrare le leggi. È così continua la scoperta degli errori e delle sciocchezze commesse, che il sentimento pubblico, riguardo alla legge, è inaridito. Nella procedura parlamentare troviamo gli estremi della massima trascuranza e della diligenza irragionevolmente minuziosa; ora si fanno attraversare a un *bill* in fretta, senza discussione, tutti i suoi stadi, ed ora, dopo che uno studio lungo ed accurato ne ha fatto rinviare la votazione, lo si lascia in abbandono e bisogna ricominciare a prenderlo in considerazione ed a discuterlo nella prossima sessione. Mentre vediamo emendamenti e riemandamenti di articoli diretti a provvedere a tutte le evenienze, vediamo pure che, una volta votata l'intera legge, vien poi lanciata in quell'immenso caos della precedente legislazione, di cui va ad accrescere la confusione. Lamenti e proteste non concludono nulla. Esiste una relazione presentata nel 1867 da una commissione composta dei principali giureconsulti e statisti, Cranworth, Westbury, Cairns ed altri, i quali insistono sulla necessità di un digesto come preparazione ad un codice; insistono dicendo che è un dovere nazionale quello di procurare ai cittadini la maniera di conoscere le leggi alle quali devono uniformarsi. Per quanto la questione sia stata in momenti opportuni sollevata, ancora non si è fatto nulla;

nulla cioè ha fatto lo Stato, ma qualcosa hanno fatto i privati. L'*Equity Index* di Chitty ed il *Digest of the Criminal Law* di Sir James Stephen hanno fino a un certo punto insegnato ai legislatori quello che è stato operato da essi stessi e dai loro predecessori. C'è inoltre il fatto, che ci apparirebbe mostruoso se l'abitudine non ci accecasse, che neppure i giureconsulti sanno quale sia la portata di una nuova legge finchè i giudici non l'hanno applicata: mentre poi i giudici stessi si lagnano d'esser chiamati ad interpetrare una legislazione arruffata. Un giudice disse una volta di una disposizione legislativa che "non credeva potesse averne compreso il significato nè colui che l'aveva redatta nè il Parlamento che l'aveva votata„; ed un altro dichiarò che "sarebbe stato impossibile all'ingegno umano trovar parole più adatte a confondere tutti„. Conseguenza naturale di questo stato di cose sono i ripetuti appelli e i continui annullamenti delle sentenze; ne deriva pure che i litiganti più poveri son costretti a sottomettersi ai più ricchi i quali possono rovinarli trascinando la causa di tribunale in tribunale. Anche la incredibile sproporzione delle sentenze è uno scandalo giornaliero. Qua un mietitore affamato è messo in carcere per aver mangiato per il valore di un soldo delle fave che tagliava nel campo, come avvenne a Faversham; e là un uomo ricco è condannato per un'aggressione violenta a pagare soltanto una multa che per

lui è insignificante. Ancora più vergognosa è la maniera colla quale si trattano coloro dei quali non è provata la delinquenza, ed anche coloro dei quali è stata provata l'innocenza; si tengono in prigione per mesi e mesi prima che si facciano i processi che devono giudicarli non colpevoli, e quelli che hanno dovuto sopportare lunghe punizioni prima che fosse dimostrata la loro innocenza, vengono rilasciati in libertà senza indennizzarli in alcun modo dei patimenti loro inflitti e dei danni recati alla loro esistenza.

Anche il più piccolo affare giornaliero, come il pagamento di un vetturino o l'acquisto di una cravatta, serve a ricordare l'arruffìo officiale; perchè c'è forse qualche cosa che possa richiamarlo alla mente meglio della moneta? In questa avvengono frequenti mutamenti, mentre i mutamenti non sono punto desiderabili. Noi, in Inghilterra, abbiamo sistemi misti: quello decimale, quello duodecimale ed il sistema che non ha designazione specifica. Fino a questi ultimi tempi abbiamo avuto la moneta di tre *pence* e quella di quattro *pence* che appena si distinguevano l'una dall'altra; quattro anni addietro avevamo la moneta da sei *pence* del Giubileo, la quale è stata ritirata perchè somigliava talmente alla mezza sovrana che il dorarla sarebbe bastato per farla passare per tale. Abbiamo la moneta di quattro scellini coniata di recente e che è difficile distinguere da quella di cinque scellini. In molti casi manca quello che più premerebbe

di conoscere, cioè il valore dichiarato della moneta. E per giunta la quantità non risponde in modo sodisfacente alla richiesta; dapertutto si sente il bisogno della piccola moneta.

Talchè l'inferenza che le leggi generali dell'organizzazione ci costringono a trarre è induttivamente confermata rapporto ai tre essenzialissimi dicasteri dello Stato, come pure in un dicastero secondario, dalle prove che ogni giorno aumentano.

§ 127. — La verità generale che abbiamo testè esposta in astratto e avvalorata con esempi concreti, ne implica altre due.

Se la gente per solito tollera la prodigalità, la stupidità, la trascuranza, l'arruffio che giornalmente si verificano nelle amministrazioni dell'esercito, della marina e della legge; tanto più le tollererà quando si verifichino in quei rami che non sono d'importanza così vitale, nè occupano nell'opinione pubblica un posto così grande. I vizi della burocrazia dovranno sempre riscontrarsi in tutti i pubblici organamenti di qualunque specie sieno, e dovremo attenderci che arrivino al massimo grado ove la necessità di frenarli è meno urgente. Non solo dunque possiamo ragionevolmente concludere che quando lo Stato, oltre le sue funzioni essenziali, intraprende anche quelle non essenziali, le disimpegnerà ugualmente male, ma possiamo ragionevolmente concludere che le disimpegnerà anche peggio.

La seconda implicazione è che il cattivo adempimento delle funzioni essenziali è reso, esso stesso, ancora peggiore quando l'attenzione e l'energia sono assorbite dal disimpegno di funzioni non essenziali. È inevitabile che la capacità di attendere a pochi affari diminuisca quando a quelli se ne aggiungano molti altri; ed è pure inevitabile che quando le critiche del pubblico sono dirette ad errori di molte specie, esse riescano meno efficaci che quando sono dirette a poche specie di errori. Se, invece di occuparsi quasi interamente d'altre cose, il Parlamento si occupasse quasi interamente delle amministrazioni incaricate della tutela interna ed esterna, nessuno oserà negare che esse sarebbero più efficaci di quello che sono adesso; e nessuno oserà affermare che, se le discussioni nelle adunanze elettorali e nella stampa si aggirassero quasi interamente intorno a quelle amministrazioni invece di aggirarsi quasi interamente intorno ad altre cose, il pubblico tollererebbe, come fa adesso, che fossero così inefficaci.

Dunque, sia che noi desideriamo d'evitare la moltiplicazione di funzioni male disimpegnate, sia che noi desideriamo che sieno meglio disimpegnate le funzioni essenziali, l'esigenza è sempre la stessa: vale a dire la limitazione. La specializzazione delle funzioni migliora direttamente il compimento di ognuna di esse adattandovi l'organo, ed indirettamente migliora il compimento delle altre funzioni col permet-

tere ad ognuna di esse di acquistare un organo adatto.

§ 128. — Le ragioni che abbiamo addotte per concludere che nell'amministrazione delle faccende sociali quello che è giusto è anche opportuno, avranno poco peso per la maggior parte delle persone. Quando si tratta di fenomeni vitali, la fede nella legge naturale e nella causalità universale non è molto profonda neppure nel mondo scientifico, ed è debolissima nel mondo dei profani. Una qualche probabilità di essere apprezzati hanno solo quelli fra gli argomenti suesposti che si fondano su fatti messi in luce giornalmente, ma i più negheranno la validità anche ad essi. Occorrerà dunque rafforzarli con altri, tratti da prove direttamente acconce. A questi consacreremo il seguente capitolo.

Capitolo XXVIII.

I limiti delle funzioni dello Stato

(Continuazione)

—

§ 129. — "Allorchè si tratta di argomenti semplici, non possiamo fidarci della percezione diretta; per arrivare a conclusioni sicure dovremo adoperare qualche metodo di misurazione il quale corregga le imperfezioni dei sensi. Al contrario negli argomenti complessi basta la sola contemplazione: potremo adeguatamente sommare e pesare le prove indipendentemente da qualsiasi verità generale. „

Questa proposizione così assurda fa sorridere qualcuno? Ma perchè dovrebbe egli sorridere? È probabilissimo che nove volte su dieci questa proposizione, sotto forma travestita, faccia parte delle sue opinioni tacitamente accettate. Se egli sente che un artigiano, beffandosi dei termometri, dice di giudicare meglio lui colla mano la vera temperatura dei liquidi che adopera, il lettore, sapendo che la sensazione del caldo e del freddo, prodotta da qualsiasi cosa, varia grande-

mente a seconda della temperatura della mano, s'accorge quanto sia assurda quella fiducia in sè stesso che risulta dall'ignoranza. Ma egli non vede nulla d'assurdo nel tentativo che alcuno faccia per giungere, senza alcun principio direttivo, ad una giusta conclusione relativamente alle conseguenze di qualche azione che in una infinità di modi può nuocere o giovare a milioni di persone; qui non occorre nessuna specie di misura per verificare l'esattezza delle impressioni dirette. Trattandosi, per esempio, di decidere se debba propugnare il sistema di pagamento a seconda dei risultati nelle scuole sovvenute dallo Stato, a lui sembrerà ovvio che lo stimolo dato in tal maniera agli insegnanti non potrà a meno d'esser benefico per gli scolari. Non gli verrà neppure in mente che la pressione prodotta potrà forse esser troppo forte; che forse l'insegnamento potrà diventare troppo meccanico; che l'impinzare la mente degli scolari potrà generare in essi l'avversione ad apprendere; che potrà il maestro essere stimolato a prendersi preferentemente cura degli allievi intelligenti, il cui successo gli arreca profitto, ed a trascurare per conseguenza i meno svegliati; che un sistema il quale apprezza l'istruzione solo in quanto permette di guadagnare denaro, e non per sè stessa, non produrrà probabilmente ingegni sani: e che infine, sotto un tal sistema, anche i maestri diventeranno facilmente niente altro che macchine. Scorgendo, e molto chiaramente secondo lui, i

risultati immediati, ma non guardando affatto ai risultati remoti o tenendone poco conto, quell'individuo non dubita punto della bontà del sistema. E quando, dopo una ventina d'anni, si riscontra che gli effetti del sistema sono stati tanto dannosi da costringere ad abbandonarlo, dopo che esso ha rovinato la salute di milioni di fanciulli ed inflitto una somma incommensurabile di dolore fisico e morale, l'individuo suaccennato non ha imparato nulla da quel suo disastroso errore; ed è pronto il giorno dopo su qualche altro nuovo sistema proposto a dare il suo giudizio nella stessa maniera, vale a dire solo in base all'osservazione ed al calcolo delle probabilità. Si verifica appunto ciò che abbiamo detto più sopra; per quanto il concorso dei principî generali sia ritenuto necessario nelle cose semplici, non si crede necessario nelle cose più complesse.

Eppure dovrebbe bastare a tutti un momento di riflessione per capire chiaramente che non solo quei giudizi senza guida devono riuscire molto facilmente errati, ma che anche deve esistere qualche guida per giungere ai giudizi corretti. Può esservi forse qualcosa di più assurdo che il credere che nelle facende sociali non siavi causalità naturale? E come potrebbe sfuggire alla taccia di folle chi, pure ammettendo anche in quelle la causalità naturale, divisasse delle leggi che non ne tengono conto? Se, come abbiamo rilevato in un precedente capitolo, non

esiste causalità, allora una legge ne vale un'altra ed il far le leggi è cosa ridicola. Ma se una legge non è buona quanto un'altra, vuol dire che per gli uomini aggregati in società una data legge sarà più benefica di un'altra; e l'azione più benefica implica un certo adattamento alla natura degli uomini ed ai loro sistemi di cooperazione. Relativamente a questi ed a quella debbono esistere certe verità generali, certe recondite uniformità; e l'effetto ultimo di qualsiasi legislazione deve dipendere dal riconoscere essa tali uniformità e dal subordinarvisi. Che cosa può esservi dunque di più insensato che il procedere a far leggi senza aver prima preso cognizione di quelle uniformità?

§ 130. — Cercare di raggiungere la felicità senza tener conto delle condizioni dall'adempimento delle quali dipende il conseguirla, è una sciocchezza socialmente come lo è individualmente; anzi più nel primo caso che nel secondo, perchè i mali che derivano dal trascurare quelle condizioni sono spesso evitati dall'individuo, mentre la società, in conseguenza della media di effetti risentiti da molti individui, non può evitarli.

Calcolare i risultati probabili di ogni azione indipendentemente da qualsiasi sanzione generale che non sia quella di ottenere la felicità, è il metodo seguito da ogni delinquente. Egli crede che le probabilità sieno nel caso suo favorevoli al conseguire i piaceri ed a sfuggire le pene. Non tenendo conto di quelle considera-

zioni di equità che dovrebbero raffrenarlo, contempla i risultati immediati e non i risultati remoti; e rapporto ai primi ha occasionalmente ragione, perchè ottiene le sodisfazioni che gli procurano i suoi guadagni disonesti e non è soggetto ad alcuna punizione. Ma coll'andar del tempo si verifica che i mali sono maggiori dei benefizi; in parte perchè non sempre gli riesce di sfuggire alla punizione, ed in parte perchè le azioni sue favoriscono lo svolgimento di una natura incapace di godere le specie di felicità più elevate.

La politica che con fini egoistici segue in tal modo colui che viola la legge, la segue con fini altruistici l'uomo politico opportunista. Anch'egli, non a benefizio proprio, ma, a suo credere, per il bene degli altri, fa un calcolo dei piaceri e delle pene probabili, e, non tenendo conto dei dettami dell'equità pura, adotta quei metodi che secondo lui sono atti a conseguire i primi e ad evitare le seconde. Se si tratta di provvedere libri e giornali per le biblioteche aperte gratuitamente al pubblico, egli è convinto che i risultati debbano essere sicuramente benefici; e praticamente dimentica di ricercare se sia cosa giusta prender per forza il denaro di *A*, *B* e *C*, per pagare le sodisfazioni di *D*, *E*, *F*. Se poi l'uomo politico ha in mira la repressione dell'ubriachezza e dei mali che ne derivano, egli pensa unicamente a questi fini, e, risoluto com'è ad imporre la sua opinione agli altri, cerca di restringere la libertà di commercio e

di abolire traffici nei quali il capitale è stato investito con l'assenso legale e sociale. In tal guisa, come abbiamo detto sopra, l'aggressore altruista, al pari dell'aggressore egoista, trascura ogni altra guida che non sia il calcolo dei risultati immediati; e non lo trattiene in alcun modo il pensiero che le sue azioni violano il principio cardinale dell'armonica vita sociale.

È evidente che questo utilitarismo empirico, il quale fa della felicità lo scopo immediato, contrasta con l'utilitarismo razionale, il quale mira all'adempimento delle condizioni da cui la felicità dipende.

§ 131. — I partigiani dell'empirismo politico non potranno condannarci se noi sottoponiamo ad una prova empirica il loro metodo. Se, non tenendo conto dei principî astratti, dobbiamo lasciarci guidare dai risultati, o calcolati anticipatamente o accertati in seguito all'esperienza, allora è chiaro che la miglior cosa da farsi sarà quella di giudicare in ugual maniera lo stesso metodo empirico. Facciamolo.

In una discussione che ebbe luogo il 19 maggio 1890, sulla legislazione socialista, alla Camera dei Lordi, il Primo Ministro disse:

" Noi non ci curiamo di domandare quale sia la derivazione o l'origine filosofica di una proposta prima di adottarla, come l'uomo assennato non si curerebbe, prima di prendere un cameriere al suo servizio, di domandare se suo nonno è stato un uomo dabbene. „

Dopo aver così messo in ridicolo la supposizione che vi sieno leggi generali della vita sociale a cui la legislazione dovrebbe uniformarsi, il Ministro riprese a dire: " Noi dobbiamo prima di tutto discutere ogni proposta per quello che essa è e vale *(on its own merits)* ". Ed il metodo, così chiaramente confessato da Lord Salisbury, è quello che generalmente seguono gli uomini politici i quali si vantano d'esser pratici e scherniscono i " principî astratti ".

Ma disgraziatamente per essi il loro metodo è quello stesso che è stato seguito nei tempi passati da quei legislatori i quali per secoli e secoli hanno accresciuto in una infinità di maniere ed in grado incommensurabile le miserie umane, facendo leggi dannose. La considerazione dei "meriti del caso " guidò Diocleziano allorchè fissò i prezzi dei prodotti ed il salario dei lavoratori; similmente guidò i reggitori di tutte le nazioni europee che, di secolo in secolo, in casi innumerevoli, stabilirono quanta merce dovesse esser data in cambio di tanto denaro; ed in Inghilterra ispirò coloro che, dopo il morbo nero, compilarono lo Statuto dei Lavoratori, cagionando in breve tempo la rivolta dei contadini. Le infinite leggi che, in Inghilterra ed altrove, prescrivevano la qualità delle manifatture ed i metodi da adoperarsi, e destinavano funzionari speciali perchè sorvegliassero che i prodotti fossero eseguiti secondo le norme stabilite, furono ugualmente ispirate dalla considerazione dei " meriti

del caso „: esistevano dei mali ed era ovvia la necessità di impedirli. Si avevano pure senza dubbio in vista i " meriti del caso „, allorchè si davano agli agricoltori ordini precisi rispetto alla proporzione della terra da arare e quella da pascolo, al tempo per tosare le pecore, al numero di cavalli da attaccarsi all'aratro, e allorchè s'imponevano certe colture e altre se ne proibivano. Dicasi lo stesso per i favori accordati all'esportazione di alcuni prodotti e per le restrizioni imposte all'importazione di certi altri, per le punizioni comminate agli incettatori, e per il trattamento dell'usura come delitto. Tutti questi innumerevoli regolamenti i quali, fatti eseguire da sciami di funzionari, in Francia giunsero quasi a soffocare l'industria, e furono in parte cagione della rivoluzione Francese, sembravano a coloro che li stabilivano provvedimenti richiesti dai " meriti del caso „ ; e non meno sembravano tali le molteplici leggi suntuarie che, di generazione in generazione, i re ed i loro ministri cercarono d'imporre. Delle 14 000 e più leggi che in Inghilterra sono state abolite, dal tempo dello Statuto di Merton fino al 1872, alcune perchè incorporate in altre leggi, alcune perchè riconosciute inutili ed alcune perchè andate in disuso, quante ne sono state revocate perchè dannose? Dovremo dire la metà? Dovremo dire un quarto? Dovremo dire meno di un quarto? Supponendo che soltanto 3 000 di esse (e ci teniamo molto bassi nel computo) sieno

state abolite dopo constatati i danni che avevano prodotto, che dovremo noi dire di queste 3 000 leggi le quali hanno inceppato la felicità umana ed aumentato la miseria umana, ora per anni, ora per generazioni, ed ora per secoli?

Vediamo allora qual giudizio s'ha da fare di tal sistema. Se dobbiamo lasciarci guidare dall'osservazione e dall'esperienza, che dicono esse rispetto a questo metodo di guida? Non dimostrano, senza che vi sia possibilità di negarlo, che è stato un gigantesco errore? "No „, si risponderà forse. " Voi dimenticate che, per quanto un gran numero di leggi sieno state abolite dopo chè avèvano arrecato danno, un gran numero di altre leggi non sono state abolite e si è provato che hanno arrecato beneficio. „ Verissimo; ma questa risposta è sfortunata quanto l'affermazione principale. Quali sono le leggi ben riuscite? Sono le leggi che si uniformano a quei principî fondamentali che gli uomini politici pratici scherniscono; sono le leggi approvate da quella filosofia sociale di cui Lord Salisbury parla con tanto sprezzo; sono le leggi che riconoscono ed impongono i vari corollari derivanti dalla formula della giustizia. Infatti, come abbiamo veduto in molti de' capitoli precedenti, l'evoluzione sociale è stata accompagnata dal progressivo stabilirsi di queste leggi che sono prescritte dall'etica. L'evidenza ci porge così una doppia condanna del metodo dell'utilitarismo empirico; i fatti provano in modo concludente l'insuc-

cesso di quel metodo ed il successo del metodo opposto.

Notisi però che nè Lord Salisbury, nè nessun partigiano delle stesse credenze politiche, segue con coerenza questo metodo di giudicare a seconda dei "meriti del caso„. Al contrario, in tutte le specie di casi di gran lunga più importanti seguono quel metodo stesso da essi messo in ridicolo. Poneteli alla prova, e vedrete che respingeranno enfaticamente l'idea di lasciarsi guidare dai "meriti del caso„, quando il caso è uno di quelli in cui la soluzione è semplice e chiara.

Per spiegare come avvenga che nelle vie pubbliche affollate sfuggano così spesso i ladri, citeremo una lettera scritta ad uno de' nostri giornali, in cui narravasi che, avendo assistito ad un furto, lo scrivente aveva domandato ad un individuo, al quale il ladro scappando era passato d'accanto, perchè non lo avesse fermato; l'individuo aveva risposto: "Non ho avuto voglia davvero di fermare quel povero ragazzo; scommetto che le cose che ha rubate fanno più comodo a lui, che alla persona a cui le ha rubate„. Qui vien confessato che la maniera di giudicare sta tutta nella considerazione dei "meriti del caso„: si calcolavano i relativi gradi di felicità del ladro e della persona derubata, ed il giudizio giustificava il furto. "Ma i diritti di proprietà debbono essere rispettati„, risponderebbe lord Salisbury. "La società si dissolverebbe se

agli uomini fosse permesso d'impadronirsi della roba degli altri col pretesto che ne hanno più bisogno dei proprietari stessi „. Benissimo. Ma questo non è giudicare a seconda dei "meriti del caso„; è giudicare in conformità di un principio generale. Quella filosofia, che lord Salisbury deride, dimostra che la cooperazione sociale può riuscire efficace ed armonica, solo quando si conservino intatte le relazioni tra gli sforzi ed i benefizi. E, come abbiamo veduto, è lo stesso per tutte quelle leggi la cui applicazione costituisce l'amministrazione della giustizia, e che è parte essenziale del còmpito di Lord Salisbury far rispettare. Tutte quelle leggi non sono altro che un complesso di corollari derivanti dalla filosofia che egli disprezza.

La differenza essenziale consiste in ciò: per quanto le lezioni di migliaia d'anni dimostrino che la società progredisce in proporzione della sempre crescente uniformità a questi corollari; e per quanto debba inferirsene che la miglior cosa da fare sia quella di uniformarvisi via via che sorge un nuovo caso; lord Salisbury pensa invece che sia conveniente non uniformarsi a quei corollari, allorchè una maggioranza decide che lo esigono i "meriti del caso„.

§ 132. — È sorprendente che vi sieno persone le quali, avendo sott'occhio i fatti esposti giornalmente ne' fogli pubblici, possano supporre che quando si fa qualcosa per provvedere ai "meriti del caso„, riesca di restringere le con-

seguenze entro i limiti del caso stesso. Che, dopo aver veduto come un mutamento operato in qualche parte di una società determini altri mutamenti impreveduti, e questi altri ancora, vi sia chi crede di poter produrre con un Atto del Parlamento certi effetti voluti e nessun effetto non voluto, dimostra quanto sia possibile di seguitare a leggere un giorno dopo l'altro senza diventare più saggi. In qualsiasi aggregato costituito da parti reciprocamente dipendenti, entra in gioco quella che altrove ho descritto come causalità fruttificante. Gli effetti di qualsiasi causa diventano causa essi stessi, spesso più importanti di quella che li ha generati; e daccapo i loro effetti diventano altre cause. Che avvenne quando alcuni anni addietro rialzò moltissimo il prezzo del carbone? In ogni famiglia si risentì l'effetto di quel rialzo, ed i poveri specialmente ne soffrirono. Ogni manifattura ne fu colpita, o diminuirono i salari o salì il prezzo degli articoli. La fusione del ferro diventò più costosa, ed aumentò pure il costo di tutte quelle cose, per esempio le ferrovie e le macchine, in cui entra largamente quel metallo. Diminuì la capacità di competere con vari generi di manifatture forestiere; diminuì il numero dei bastimenti noleggiati per trasportare fuori di paese le mercanzie, e la costruzione delle navi rallentò insieme a tutte le industrie che ne dipendono. Accadde lo stesso in moltissime direzioni, numerose troppo per poterle seguire. Os-

serviamo anche quali furono gli effetti prodotti dall'ultimo sciopero dei docks, o piuttosto dalla disennata commiserazione che, ispirata dai " meriti del caso „, indusse il pubblico e la polizia a tollerare la violenza usata dai facchini dei docks per raggiungere i loro fini. Il successo ottenuto in quel caso colle minaccie e colle violenze d'ogni specie, istigò altri scioperi, imposti cogli stessi mezzi, a Southampton, Tilbury, Glasgow, Nottingham ecc. Altre classi di lavoratori seguirono l'esempio; e scioperarono gl'imbianchini, i conciatori, gli stipettaj, i fabbricanti di bilancie, i fornai, i legnaiuoli, gli stampatori, i portatori di avvisi ecc. In Australia ed in America si sollevarono moti simili, e con modi anche meno scrupolosi. Poi, come risultato secondario, si ebbero incagli e perturbazioni negli affari sia direttamente sia per ragione di connessione; diminuì per conseguenza il numero degli impieghi. Segue una terza categoria di risultati, fra i quali quello dell'incoraggiamento dato all'illusione che gli operai, per ottenere le condizioni che vogliono, non hanno da far altro che collegarsi tra loro; illusione che li spinge a far richieste fatali per loro stessi. E guardando ad effetti ancora più remoti, è da notare che se ne trae motivo per reclamare una legislazione la quale s'intrometta in queste faccende, e che vengono alimentate le idee socialiste.

Gli effetti indiretti, continuando via via a moltiplicarsi, finiscono spesso col diventare pre-

cisamente il contrario di quelli che si attendevano. Il passato ed il presente ce ne offrono ugualmente esempi numerosi. Tra quelli del passato citeremo un Atto dell' 8° anno di Elisabetta col quale, per proteggere dalla concorrenza dei forestieri gli abitanti di Shrewsbury, si proibiva a tutti, fuorchè ai borghesi della città privilegiata, di commerciare in cotoni del paese di Galles, e che, sei anni dopo, la popolazione stessa di Shrewsbury chiese che fosse abolito, perchè "aveva impoverito e rovinato i miseri artigiani ed altri, dietro le cui preghiere l'Atto stesso era stato ottenuto„. Un'esperienza simile a questa ci è offerta in tempi posteriori dai tessitori di Spitalfields. Poi spigolando nel presente, troviamo un esempio notevole nei risultati di certe leggi negli Stati occidentali d'America. Nel suo messaggio dell'8 gennaio 1885 alla Legislatura del Colorado, il governatore Grant dice: "Queste leggi furono decretate per sterminare i falchi, i lupi e le male piante.... ma i falchi ed i lupi sono andati sempre aumentando sotto gli auspicî di queste leggi generose„: generose, vuol dire, se si giudicano alla stregua delle somme che hanno fatto spendere. Risultati affini si sono prodotti nell'India.

Dai tempi in cui i vagabondi formicolavano attorno ai monasteri, fino ai tempi dell'antica Legge dei Poveri, in cui le parrocchie erano inondate dalla folla degli accattoni, l'esperienza ha continuamente dimostrato che i provvedi-

menti ispirati dagli apparenti " meriti del caso „ hanno prodotto precisamente il rovescio di quello che si voleva produrre: hanno cioè accresciuto la miseria invece di diminuirla. Fatti recenti hanno continuato ad illustrare la medesima cosa. Il Presidente della *Bradfield Union*, scrivendo allo *Spectator* del 19 aprile 1890, fa rilevare che in diciassette anni di amministrazione, guidata dai principî invecechè dal sentimento, i poveri delle case erano da 250 ridotti a 100, ed i poveri vagabondi da 999 a 42: il Presidente termina la lettera esprimendo il convincimento " che la maggior parte degli accattoni è creata dall'elemosina „. Questo avvertimento di non lasciarsi guidare dalle apparenti necessità è stato da quel tempo in poi ripetuto con insistenza dal Sig. Arnold White, il quale, scrivendo dallo Stabilimento Tennyson, Colonia del Capo, allo *Spectator* del 10 gennaio 1891, dice: " Qualsiasi piano di colonizzazione che non comprenda distintamente il lasciar morire coloro che, rifiutandosi ostinatamente a lavorare, vogliono morire, è predestinato a fallire; questa lezione mi è stata impressa nella mente da lunghi ed amari anni di esperienza duramente guadagnata „. Vale a dire che se, per rispetto alla carità, ci lasciamo trascinare dagli apparenti " meriti del caso „, giungeremo col tempo ad esacerbare i mali invecechè a curarli.

I giudizi del legislatore il quale schernisce la filosofia, e crede soltanto necessario di guar-

dare i fatti che ha sott'occhio, sono rispettabili quanto quelli dell'operaio che si unisce ai suoi compagni nel sostenere con alte grida qualche intrapresa pubblica, per la ragione che darà lavoro a molti. L'operaio considera solo i "meriti del caso" che si possono direttamente prevedere, e non pensa affatto alle conseguenze più remote; non chiede a sè stesso quale sarà la conseguenza di spendere un capitale nel far qualcosa che non può arrecare compenso adeguato; non chiede a sè stesso a quali intraprese probabilmente più remunerative, e perciò più utili, il capitale stesso avrebbe potuto esser consacrato; nè si domanda quanti altri commercianti, artigiani ed operai avrebbero potuto allora essere impiegati. Per quanto il legislatore possa contemplare effetti un poco più remoti, nonostante egli è praticamente lontano quanto l'operaio dal concepire dove vada a terminare un cangiamento che, allargandosi al pari dell'onda, si ripercuote ripetutamente in tutta la società.

§ 133. — Che cosa conduce più facilmente in errore, la fede senza prove, o il rifiutarsi a credere dinanzi a prove evidentissime? Se vi è una fede irrazionale che perdura senza che l'appoggino i fatti, vi è pure una irrazionale mancanza di fede che perdura a dispetto della accumulazione di fatti i quali, dovrebbero invece produrla; ed è lecito dubitare se quest'ultima non conduca a peggiori risultati della prima.

In media il legislatore, come in media il cit-

tadino, non ha nessuna fede nell'opera benefica delle forze sociali per quanto quasi infinite ne siano le illustrazioni. Egli persiste a credere che una società sia un prodotto artificiale e non uno sviluppo; ignorando che la vasta e complessa organizzazione, la quale sostiene la vita della società stessa, è il risultato delle cooperazioni spontanee d'uomini che tengono dietro ai loro fini privati. Sebbene, quando si domanda come la superficie della terra sia stata disboscata e resa fertile, come sieno nate le città, come sieno sorte tante specie di manifatture, come le arti siensi sviluppate, come sia stato accumulato il sapere, e siasi prodotta la letteratura, il legislatore sia costretto a riconoscere il fatto che nessuna di queste cose ebbe origine governativa, ma che anzi molte di esse furono danneggiate dall'ingerenza governativa; nonostante, dimenticando tutto ciò, egli pretende che, quando si tratta di conseguire un bene o d'impedire un male, bisogna ricorrere al Parlamento. Egli ha una fede illimitata nell'agente che ha commesso un'infinità d'errori, e non ha fede nell'agente che è riuscito ad ottenere una infinità di successi.

Ogni classe dei vari sentimenti i quali spingono gli uomini all'azione, ha la sua parte nel produrre strutture e funzioni sociali. Vengono in prima linea, e sono i più potenti e i più attivi, i sentimenti egoistici, gli effetti dei quali riguardo allo sviluppo degli ordinamenti per la

produzione e per la distribuzione abbiamo sopra accennati, e che, ogni qualvolta apresi un nuovo campo da occupare con profitto, si affrettano a cagionare nuovi sviluppi. Dal taglio del Canale di Suez e dalla costruzione del ponte sul Forth, all'assicurazione delle navi, case, vite, raccolte, finestre, all'esplorazione di regioni sconosciute, alla direzione delle escursioni dei viaggiatori, fino alle cassette automatiche di provviste nelle stazioni ferroviarie ed al nolo dei cannocchiali nei teatri, l'intrapresa privata è presente dapertutto ed infinitamente variata nella forma; e quando l'azione dello Stato la soffoca in una direzione, ripullula in un altra parte. Ricordando la maniera in cui, ai tempi di Carlo II, fu iniziata a Londra una posta locale di un soldo, che fu soppressa dal governo, e venendo fino all'esempio fornitoci dalla *Boy Messengers Company* e dalla sua tentata soppressione, noi abbiamo altrettante illustrazioni dell'efficacia dell'intrapresa privata e degl'impacci creati dall'ingerenza dello Stato. E se poi occorresse aggiungere un caso il quale dimostrasse la superiorità degli organi formatisi spontaneamente, lo troveremmo nelle *American Express Companies,* una delle quali ha 7000 Agenzie, ha i propri treni diretti, consegna annualmente 25 milioni di pacchi, serve al governo, ha un sistema di vaglia il quale va a poco a poco sostituendo quello degli offici postali, ed ha già esteso i suoi affari all'Europa, all'India, all'Africa, all'America settentrionale e alla Polinesia.

Oltre quei sentimenti egoistici, dalle forze combinate dei quali è stata sviluppata l'organizzazione che mantiene ogni società, vi sono negli uomini i sentimenti ego-altruistici ed altruistici, il desiderio dell'approvazione e la simpatia, i quali stimolano a varie altre azioni singole e combinate e generano varie altre istituzioni. È superfluo cercare nel passato esempi dell'efficacia di questi sentimenti, quali ce li offrono le dotazioni a fini caritatevoli ed educativi. I tempi nostri forniscono ampie prove della loro potenza. In Inghilterra, ed anche più in America, noi vediamo che si lasciano per testamento somme ingenti per la fondazione di collegi, ed in casi anche più numerosi somme per dotare cattedre e borse di studio; si donano somme immense per costruire e fornire biblioteche pubbliche; i privati regalano alle città parchi e giardini, ed alla nazione si lasciano in legato i musei. Lo *Standard* dell'11 aprile 1890 contiene un resoconto il quale dimostra che nel 1889 i lasciti agli ospedali, asili, missioni e società ascesero a più di un milione di sterline; e nei primi quattro mesi del 1890 ammontarono a 300 mila sterline. Poi, nella *Nineteenth Century* del gennaio 1890, il sig. Huish ha dato notizia che negli ultimi pochi anni i doni dei privati per sovvenire le arti ascesero in costruzioni a 347 mila sterline, ed in quadri o denari a 559 mila sterline. A questo possiamo aggiungere la donazione più recente di 80 mila sterline per una galleria d'Arte Britannica.

Nè dobbiano dimenticare l'operosità giornaliera spiegata da un'infinità di filantropi nel promuovere ora una, ora un'altra opera a benefizio dei loro concittadini. Innumerevoli società, raccolto un enorme reddito, si propongono fini generosi: tutte buone per l'intenzione se non pei risultati. Ed i motivi, largamente se non interamente altruistici, i quali determinano la costituzione e l'attività di quelle società, ben lungi dal dare indizi di diminuzione di forza, diventano ogni giorno più potenti.

Quindi è certo che, se queste forze hanno già operato tanto ed operano continuamente di più, si può fare assegnamento sulla loro efficacia futura. E potremo ragionevolmente inferire che riusciranno col tempo a compiere molte cose che noi non vediamo ancora come si possano fare.

§ 134. — Sicchè, anche senza tener conto dei limiti imposti dall'etica, ed anche dimenticando le inferenze che si possono trarre dalla specializzazione progressiva riscontrata nelle società, avremo sempre valide ragioni per ritenere che le funzioni dello Stato dovrebbero essere ristrette piuttostochè estese.

L'estenderle per raggiungere tale o tal'altro benefizio che se ne attende, è stato sempre dimostrato dannoso. Le storie delle nazioni si rassomigliano tutte nel mettere in evidenza gli enormi mali prodotti dalle legislazioni ispirate soltanto " dai meriti del caso „; mentre sono tutte d'accordo nel dimostrare i successi di quelle legislazioni

che si sono lasciate guidare da considerazioni di equità.

Ogni giorno i fatti ci forniscono prove che tutto il corpo politico è dominato da una causalità fruttificante così complicata, che neppure le più alte intelligenze possono prevederne gli effetti in seno ad essa aggruppati. Il così detto uomo politico pratico, il quale crede che l'influenza dei suoi provvedimenti possa esser ristretta entro i limiti del campo che egli contempla, è un teorico dei più insensati.

Ed infine, mentre la sua fede nel metodo impiegato a conseguire artificialmente tale o tal'altro scopo, è di continuo screditata dal fatto che esso non riesce ad operare gli effetti voluti e produce invece quelli non voluti, l'uomo politico pratico non ha alcuna fede in quelle forze naturali che nel passato hanno operato molto, operano adesso di più, e ben più ancora può attendersi che opereranno in avvenire.

Capitolo XXIX.

I limiti delle funzioni dello Stato

(Conclusione)

§ 135. — Delle molte ragioni che persuadono a restringere la sfera dell'azione governativa, resta ancora da esporre la più grave. Il fine che lo statista dovrebbe tener sempre di mira come il più elevato di tutti, è la formazione del carattere. Ora, quando si abbia un giusto concetto del carattere che dovrebbe esser formato e dei mezzi coi quali si può formare, esso implica necessariamente che si debba escludere l'aumento degli uffici dello Stato.

"Come mai?„ esclameranno senza dubbio molte persone. "La formazione del carattere non è forse il fine a cui è diretta una gran parte della legislazione da noi propugnata? Non sosteniamo forse che è una parte rilevantissima del cómpito dello Stato il formare buoni cittadini? Ed i nostri sistemi scolastici, le nostre biblioteche pubbliche, i nostri ordinamenti sanitari, i nostri ginnasi ecc., non sono forse destinati a migliorare la natura dei cittadini?„

A questa risposta in forma interrogativa, pronunziata in aria di meraviglia e colla implicata convinzione che non resti altro da dire, si può replicare che tutto dipende dalla bontà dell'ideale vagheggiato e dalla idoneità dei mezzi adoperati per realizzarlo; e che tanto l'uno quanto gli altri sono radicalmente cattivi.

Questi paragrafi indicano a sufficenza le opinioni contrarie che hanno da essere qui discusse. Prendiamo ora a discuterle sistematicamente.

§ 136. — Dalle orde selvaggie fino alle nazioni civili, infiniti esempi dimostrano che per fare un buon guerriero è necessaria una preparazione. La pratica nell'uso delle armi comincia dalla fanciullezza; ed in tutto il corso della gioventù la principale ambizione è quella d'esser buon tiratore coll'arco e la balestra, di scagliare il giavellotto o il *boomerang* con forza e precisione, e di acquistare abilità tanto per la difesa che per l'assalto. Al tempo stesso si coltivano efficacemente la celerità alla corsa e l'agilità, e si fanno esercizi per sviluppare le forze. Più importante ancora per il fine a cui si mira è la disciplina della resistenza, che talora si spinge fino a sottoporsi ad una vera e propria tortura. Insomma, ogni maschio della tribù viene educato in modo da renderlo adatto ai bisogni della tribù stessa; adatto a contribuire a mantenerla in vita od a soggiogare le tribù vicine, o ad entrambi questi fini. Per quanto questa non sia una educazione di Stato nel senso moderno, è peraltro una edu-

cazione prescritta dal costume ed imposta dall'opinione pubblica. Si afferma tacitamente, se non apertamente, che spetta alla società il modellare l'individuo.

Quel progresso sociale il quale forma comunità più vaste, regolarmente governate, è accompagnato da un ulteriore sviluppo dell'educazione di Stato. Non solo si coltivano allora deliberatamente la forza, la destrezza, la resistenza necessarie, ma si coltiva anche quella subordinazione che si richiede per compiere le evoluzioni militari, e quell'altra subordinazione ai capi ed ai reggitori senza la quale le forze combinate non possono adoperarsi nei modi voluti. È inutile fare altro che nominare la Grecia, e specialmente Sparta, come esempio di questa fase.

A questa pratica andò unita una teoria appropriata. Dalla credenza che l'individuo non apparteneva a sè stesso nè alla sua famiglia ma alla sua città, sorse naturalmente la dottrina che spettava a quest'ultima il modellarlo in maniera da renderlo adatto ai suoi fini. Tanto Platone che Aristotile proposero sistemi elaborati per la debita preparazione dei fanciulli e dei giovani alla cittadinanza, e non esitarono ad affermare che in un buono Stato l'educazione doveva essere una funzione pubblica.

È chiaro dunque che, quando la guerra è la principale occupazione della vita, prevale un regime normalmente accompagnato dall'educazione degli individui per opera di organi gover-

nativi giusta un modello che li renda adatti a combattere efficacemente. In questo caso l'esperienza designa un ideale abbastanza corretto da tenersi di mira, e fornisce una guida nella scelta dei metodi acconci a far raggiungere quell'ideale. Bisogna fare, per quanto è possibile, di tutti gli uomini liberi altrettante macchine militari, automaticamente obbedienti agli ordini; e per formarli in tal guisa è necessaria una disciplina unificatrice. Inoltre, come nel tipo militante il sistema di governo coercitivo, che è implicato dalla reggimentazione, si diffonde dalla parte combattente in tutto il complesso delle parti subordinate che la sostentano; così, si stabilisce naturalmente la teoria che non solo i soldati, ma anche tutti gli altri membri della società, debbano esser modellati dal governo in modo da diventare adatti alle loro funzioni.

§ 137. — Non riconoscendo la distinzione fondamentale tra una società che, avendo per sua occupazione principale la lotta, subordina a questa il sostentamento, ed una società che, avendo per sua occupazione principale il sostentamento, subordina a questo la lotta, molti ritengono che una politica disciplinare appropriata alla prima sia ugualmente appropriata alla seconda. Ma le relazioni dell'individuo collo Stato sono nei due casi interamente diverse. A differenza del Greco che non essendo padrone di sè stesso apparteneva alla sua città, l'Inglese non appartiene in nessun grado apprezzabile alla sua

nazione, ma in una maniera molto positiva è padrone di sè stesso. Per quanto, se idoneo per l'età, egli possa in qualche grave occasione essere requisito e obbligato a contribuire alla difesa del suo paese; pure questa evenienza modifica ben poco il possesso che egli ha della sua persona e la facoltà di dirigere da sè le proprie azioni.

In tutta una serie di capitoli abbiamo veduto che il progressivo riconoscimento fatto dalla legge di quei diritti che si deducono dall'etica, ha assicurato ad ogni individuo la libera disposizione di sè stesso, non solo di fronte agli altri individui, ma anche, sotto molti rispetti, di fronte allo Stato. Abbiamo pure veduto che lo Stato, mentre lo difende dalle aggressioni degli altri, ha anche cessato sotto vari rapporti di aggredirlo egli stesso. È quindi un corollario ovvio che in uno stato di pace permanente questo cambiamento di relazione fra l'individuo e lo Stato sarebbe completo.

Come influisce questa conclusione sulla questione che abbiamo da decidere? L'implicazione è che mentre una volta la società doveva modellare l'individuo per farlo servire ai suoi fini, ora invece l'individuo deve modellare la società per adattarla ai fini suoi. Invece di essere un corpo politico solidificato, il quale dirige l'azione combinata delle masse delle sue unità, la società, perdendo il suo organamento coercitivo, e tenendo insieme le sue unità senza altri legami che quelli occorrenti per la cooperazione pacifica,

diventa semplicemente un mezzo per le loro attività. Mi sia lecito insistere ancora una volta sulla verità che non essendo una società, in quanto è un aggregato, fornita di sensibilità, ma risiedendo questa esclusivamente nelle sue unità, la sola ragione per subordinare le esistenze delle unità senzienti all'esistenza della società non senziente, è che, mentre perdura il militarismo, le esistenze delle unità sono in tal maniera meglio preservate; e questa ragione scompare parzialmente a mano a mano che declina il militarismo, e scompare interamente quando l'industrialismo diviene completo. Il diritto della società a disciplinare i suoi cittadini si dilegua; non rimane alcun potere il quale possa legittimamente prescrivere la forma che deve prendere la vita individuale.

"Ma certamente la società „, obietteranno, "nella sua capacità collettiva, guidata dalle intelligenze combinate dei suoi membri migliori, potrà con vantaggio formarsi un concetto della natura individuale più adatta all'armonica vita industriale e della disciplina intesa a produrre una tale natura „. In questa argomentazione è tacitamente affermato il diritto della comunità ad imporre per mezzo dei suoi agenti i propri piani. Ma questo supposto diritto è assolutamente incompatibile colle conclusioni tratte nei precedenti capitoli. Quindi, senza occuparci qui di esso, limitiamoci a domandare se la comunità abbia attitudine a decidere quale sia il carattere

desiderabile e a divisare i mezzi idonei a formarlo.

§ 138. — Sia buono o cattivo l'ideale del cittadino che venga scelto, sia buono o cattivo il processo scelto per produrlo, tre saranno inevitabilmente le implicazioni di questa scelta, ed ognuna di esse la condannerà.

Il sistema seguito dovrà operare nel senso della uniformità. Se i provvedimenti presi avranno qualche effetto, questo effetto dovrà in parte consistere nel produrre una certa somiglianza tra gli individui: negar ciò equivarrebbe a negare l'efficacia del processo di modellamento. Ma più è grande l'uniformità che ne risulta, più il progresso viene ritardato. Chi abbia studiato l'ordine di natura non ignora che senza varietà non può esservi progresso; non ignora che, se fosse mancata la varietà, la vita non si sarebbe mai in nessun modo sviluppata. L'implicazione inevitabile è che, se la genesi della varietà fosse inceppata, sarebbe pure impedito l'ulteriore progresso.

Un altro fatto concomitante sarebbe l'accettazione passiva di qualsiasi forma piacesse allo Stato d'imprimere nel carattere. Sia o non sia la sottomissione parte di quella natura che la società come corpo politico si propone di dare alle sue unità, essa non può imporre i suoi piani se non trova o non crea la sottomissione. Dichiarata o non dichiarata, una parte del carattere desiderato dovrà essere in ogni cittadino la prontezza a sottomettersi, od a far sottomettere

i propri figli, ad una disciplina che alcuni o molti cittadini determinano d'imporre. Potranno esservi persone alle quali l'abbandonare in tal modo la formazione della natura degli uomini alla volontà di un aggregato, costituito per lo più da unità inferiori, sembri un tratto proprio di un tipo elevato di umanità. Ma con questi noi non istaremo a discutere.

L'ultima necessaria implicazione è che o non esiste un processo naturale con cui il carattere dei cittadini si viene formando, oppure a questo processo naturale dovrebbe sostituirsene uno artificiale. L'affermare che non v'è un processo naturale equivale ad affermare che, al contrario di ciò che avviene per tutti gli altri esseri i quali tendono sempre ad adattarsi al proprio ambiente, l'essere umano non tende ad adattarsi al suo; non tende cioè a subire tali variazioni da divenire atto a condurre quella vita che le circostanze richiedono che conduca. Chi dice questo dovrà dire anche che le varietà della specie umana son sorte senza causa; oppure che sono state prodotte dall'azione governativa. Chi non lo dice dovrà ammettere che gli uomini sono in via di adattarsi naturalmente alle esigenze di uno stato sociale sviluppato; e chi ammette ciò, esiterà ad affermare che possano meglio adattarvisi artificialmente.

§ 139. — Da questi, che sono gli aspetti i più astratti della questione, passiamo adesso a quelli più concreti.

Viene deciso di creare cittadini i quali abbiano nature adatte alla vita della loro società. Donde dovrà essere derivata la concezione di una natura adatta? Gli uomini ereditano non solo la costituzione fisica e mentale dei loro antenati, ma anche, in generale, le loro idee e le loro credenze. La concezione corrente del cittadino ideale bisogna dunque che sia un prodotto del passato, leggermente modificato dal presente; e la proposta è che il passato ed il presente impongano la loro concezione al futuro. Chi consideri la questione da un punto di vista impersonale non potrà a meno di vedere in ciò una repetizione, in un'altra sfera, delle follie commesse in tutte le età e da tutti i popoli rispetto alle credenze religiose. In tutti i luoghi ed in tutti i tempi, l'uomo in media ritiene che la fede in cui è stato allevato sia l'unica fede vera. Per quanto debba sembrargli manifesto che necessariamente in tutti i casi, meno uno, tali credenze, professate con fiducia uguale a quella che sente lui, sono false; nonostante, come ognuno degli altri, è convinto che la sua fede è l'eccezione. Una fiducia non meno assurda la dimostrano quelli che vorrebbero imporre al futuro il loro cittadino ideale. Il tipo concepito come l'hanno determinato i bisogni dei tempi passati e presenti, essi credono fermamente che debba essere il tipo appropriato ai tempi avvenire. Eppure basta ritornare colla mente ad un passato remoto, allorchè la vita industriale era con-

siderata spregevole e la virtù significava fortezza, valore, intrepidità; o a quel passato meno remoto in cui *nobile* voleva dire d'alto lignaggio, mentre *lavorante* e *villano* erano termini equivalenti; o ai tempi in cui l'abietta sottomissione di ogni grado al grado superiore era considerata come dovere primario; o al tempo in cui il buon cittadino di qualsiasi rango era obbligato ad accettare umilmente la credenza stabilita; basta pensare a ciò per vedere che il carattere creduto allora il più proprio per gli uomini era molto diverso da quello che noi adesso crediamo essere il carattere desiderabile. Nonostante, i poco assennati rappresentanti degli elettori, gente d'ordinario ignorante, son pronti, arrogandosi una infallibilità papale, a stabilire la forma di una natura umana desiderabile ed a plasmare secondo questo modello la generazione che cresce.

Mentre essi hanno tanta fiducia nella cosa da farsi, non ne hanno poi meno nella maniera colla quale deve farsi; sebbene, tanto nel secondo caso che nel primo, il passato dimostri loro come sieno andati falliti tutti i metodi adoperati di secolo in secolo. In tutta la Cristianità, insieme ad una religione piena di chiese e di preti, piena di libri di devozione e di pratiche dirette a sviluppare la religione dell'amore, ad incoraggiare la misericordia e a raccomandare insistentemente il perdono, troviamo uno spirito di aggressione e di vendetta simile a quello di cui danno prova

dapertutto i selvaggi. Un popolo il quale legge giornalmente la bibbia, assiste alle funzioni mattudine, e stabilisce settimane di preci pubbliche, nel tempo stesso invia messaggeri di pace alle razze inferiori, per poi cacciarle subito dai loro territori con delle spedizioni di filibustieri autorizzate dal governo; mentre quelle che resistono si trattano da " ribelli „, le morti che esse infliggono per rappresaglia si chiamano " assassinî „, ed al processo che si adopera per sottometterle si dà il nome di " pacificazione „.

Peraltro, mentre abbiamo buone ragioni per respingere, trovandolo cattivo tanto rispetto al fine quanto rispetto ai mezzi, il metodo artificiale di modellare i cittadini, abbiamo buone ragioni per riporre fiducia nel metodo naturale, cioè nell'adattamento spontaneo dei cittadini alla vita sociale.

§ 140. — Il mondo organico in generale è costituito da illustrazioni, infinite per il numero e la varietà, della verità, che per mezzo di processi diretti od indiretti le facoltà di ogni specie di creature si aggiustano ai bisogni della loro vita, e che inoltre l'esercizio di ogni facoltà aggiustata diventa una sorgente di sodisfazione. Nell'ordine normale non solo sorge un organo per ogni funzione, ma la coscienza è composta di sentimenti più o meno piacevoli che accompagnano l'esercizio di questi organi. Oltre a ciò, questo processo implica che quando l'armonia è stata disturbata, essa gradatamente

si ristabilisce da sè, che cioè quando un mutamento di circostanze ha prodotto il disaccordo tra le facoltà ed i bisogni, questi e quelle tornano a poco a poco ad accordarsi, o per la sopravvivenza dei più adatti, o per gli effetti ereditati dell'uso e del disuso, o pel concorso di entrambi i fattori.

Questa legge, che vale per gli esseri umani come per tutti gli altri, implica che la natura che abbiamo ereditato da un passato non civile, e che è ancora molto imperfettamente adattata al presente parzialmente civile, anderà lentamente adattandosi, se le sarà concesso di farlo, alle esigenze di un avvenire pienamente civile. Ed un'altra implicazione è che le varie facoltà, disposizioni ed abilità, gradatamente stabilite, saranno accompagnate dalle sodisfazioni che si provano nel compiere i vari doveri che impone la vita sociale. Già è stata acquistata una quantità considerevole di quella capacità occorrente per il lavoro, che il selvaggio non possiede; la cooperazione risultante dall'accordo volontario si è già sviluppata regolarmente ed efficacemente; già si è pervenuti ad un tale grado di dominio su sè stessi, che la maggior parte degli uomini vivono senza troppo intralciarsi reciprocamente l'esistenza; già l'interesse altruistico, che i cittadini prendono agli affari sociali in generale, è tale da stimolare sforzi individuali e spontaneamente combinati per compiere opere di utilità pubblica; e già

le simpatie umane sono abbastanza energiche per dare origine a una moltitudine di istituzioni filantropiche, veramente anche troppo numerose. E se nel corso di queste poche migliaia di anni la disciplina della vita sociale ha potuto operare tanto, è follia il supporre che non possa operare di più, follia il supporre che nel corso dei tempi non debba operare tutto quello che deve essere operato.

Rimane da rilevare un'altra verità. È impossibile che l'adattamento artificiale possa fare ciò che fa l'adattamento naturale. Infatti, l'intima essenza del processo che si svolge spontaneamente è che ogni facoltà acquisti attitudine alla sua funzione col compiere la funzione stessa; e se questa è invece compiuta da un organo sostituito, non si può sperare che avvenga nessuno dei necessari aggiustamenti di natura; ma la natura anzi si guasta per adattarsi agli ordinamenti artificiali invece che agli ordinamenti naturali. E non basta: essa sarà impoverita ed arrestata nel suo sviluppo per sostentare gli organi sostituiti. Non solo ne risulterà una natura incapace, una natura contorta, e una natura priva delle sodisfazioni derivanti dal raggiungimento dei fini desiderati; ma, per sostentare gli agenti che sopraintendono, diminuirà il sostentamento di coloro che son regolati; le esistenze di questi ultimi saranno rovinate, ed il loro adattamente intralciato in un'altra maniera.

Mi si lasci dunque insistere di nuovo sulla

distinzione fondamentale. Quando la guerra è l'occupazione della vita, la cooperazione obbligatoria, che viene imposta, implica che l'aggregato modelli le unità per farle servire ai propri fini; ma quando incomincia a predominare la cooperazione volontaria, che caratterizza l'industrialismo, il modellamento ha da essere spontaneamente compiuto, aggiustandosi da sè ogni individuo alla vita propria della cooperazione volontaria. Non è possibile che l'aggiustamento si produca in altra maniera.

§ 141. — Ed ora siamo tornati finalmente al principio generale enunciato fin dalle prime pagine. Tutte le ragioni per andar contro alla legge primaria della vita sociale si dimostrano non valide; e non v'è salvezza che uniformandosi a quella legge.

Se l'uomo politico inframettente potesse esser indotto a considerare il significato essenziale del suo piano, rimarrebbe paralizzato dal sentimento della propria temerità. Egli si propone di sospendere, in qualche modo o misura, quel processo pel quale ogni forma di vita ha potuto evolversi; si propone cioè di disgiungere la condotta dalla conseguenza. Mentre violerebbe parzialmente la legge della vita in generale, egli vorrebbe più specialmente infrangere quella forma di essa che risulta dallo stato associato. Inceppando colla sua ingerenza il principio di giustizia comune a tutti gli esseri viventi, egli vorrebbe più specialmente inceppa-

re il principio di giustizia umana, il quale richiede che ognuno debba godere i benefizi ottenuti entro i necessari limiti di azione; egli vorrebbe fare una nuova distribuzione di benefizi. Mentre in tutte le società civili i risultati delle esperienze accumulate, registrati nelle leggi, hanno d'età in età stabilito con chiarezza sempre crescente i diritti degli uomini, egli invece propone, ora in un punto ora in un altro, di non tener conto di quei risultati e di violare quei diritti. E mentre, coll'andar dei secoli, i poteri governativi delle società, oltre al tutelare con sempre maggior efficacia i diritti degli uomini dalle aggressioni degli uni contro gli altri, hanno anch'essi dal canto loro receduto dall'aggredirli, il nostro uomo politico coi suoi progetti legislativi vorrebbe invertire questo processo, e diminuire quella libertà d'azione che è andata sempre aumentando. Così la sua politica, distruggendo il primo principio della vita in generale ed il primo principio della vita sociale in particolare, dimentica pure i risultati generalizzati delle osservazioni e delle esperienze raccolte nel corso di migliaia d'anni. E per quale ragione si vuol fare tutto ciò? Solo per certe ragioni di apparente opportunità politica, ognuna delle quali abbiamo trovato non essere attendibile.

Ma occorre forse una confutazione particolareggiata? Può esservi forse cosa più assurda che il proporre di migliorare la vita sociale infrangendo la legge fondamentale di questa?

APPENDICI E CITAZIONI [1]

[1] L'Appendice C *(Il motivo morale)* e la D *(La coscienza negli animali)* furono omesse col consenso dell'Autore, riferendosi esse più alla parte generale dell'*Etica* che alla *Giustizia*, la quale è la sola parte tradotta nella presente edizione italiana *(Nota della Traduttrice)*.

APPENDICE *A*.

L'IDEA KANTIANA DEL DIRITTO

Delle varie direzioni del pensiero alle quali tante intelligenze nel corso dei tempi rivolsero l'attenzione, pressochè tutte, se non sono state esplorate, pure hanno dovuto essere incominciate a percorrere. Vi sono perciò poche probabilità che uno si arroghi legittimamente una completa originalità in qualsiasi dottrina. Quest'osservazione mi è suggerita da un esempio personale in cui l'affermazione di originalità era stata fatta erroneamente.

Il principio fondamentale enunciato nel capitolo intitolato "La formula della giustizia„, è quello stesso da me esposto nel libro pubblicato la prima volta alla fine del 1850, "*Social Statics: the Conditions essential to Human Happiness specified and the first of them developed*„. Supponeva allora d'essere il primo a riconoscere la legge di uguale libertà come quella in cui la giustizia, variamente esemplificata in concreto, si riassume pure in astratto. Ma io aveva torto. Nel secondo dei due articoli intitolati „ *Mr. Herbert Spencer's Theory of Society*„, pubblicati dal Sig. F. W. Maitland (ora Professore di diritto a Cambridge) nella Rivista

Mind, vol. VIII (1883), pag. 508-509, si accennava che Kant aveva già enunciata, con altre parole, una dottrina analoga. Non essendo in grado di leggere le citazioni tedesche fatte dal sig. Maitland, non potei verificare la sua affermazione. Quando, peraltro, tornando a trattare l'argomento fui arrivato al capitolo sulla " Formula della Giustizia „, diventò per me una necessità l'accertare in modo preciso quali fossero le idee di Kant. Io le trovai nella traduzione recentemente fatta (1887) dal Sig. W. Hastie, e intitolata " *The Philosophy of Law, An Exposition of the Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right* „. In quest'opera, a pagina 45, trovo scritto: " Il diritto, dunque, comprende l'insieme delle condizioni sotto le quali le azioni volontarie di qualsiasi persona possono in realtà essere armonizzate colle azioni volontarie di tutte le altre persone secondo una Legge universale di Libertà „. E segue quindi questo paragrafo:

" Principio universale del diritto.

" È *giusta* ogni azione che per sè stessa, o per la massima da cui procede, è tale che la Libertà del Volere di ciascuno può coesistere insieme con quella di tutti gli altri, secondo una Legge universale.

" Se dunque l'azione mia o in generale il mio stato può coesistere colla libertà di tutti gli altri, secondo una Legge universale, mi fa torto chiunque m'impedisca di compiere quell'azione o di mantenere quello stato, perchè tale impedimento od ostruzione non può coesistere colla Libertà secondo Leggi universali.

" Ne consegue pure che non può esser richiesto come oggetto di Diritto che questo Principio universale di tutte le massime abbia ad essere esso stesso adottato come mia massima, cioè che io debba farne la *massima* delle mie azioni. E di vero, ognuno può essere libero, sebbene la sua Libertà sia per me cosa affatto indifferente, o anche se in cuor mio desiderassi di violarla, finchè io non violo realmente quella libertà colla *mia azione esterna*. L'Etica, peraltro, in quanto si distingue dalla Giurisprudenza, m'impone l'obbligo di prendere come *massima* della mia condotta l'agire conformemente al Diritto.

" La Legge universale del Diritto può dunque esprimersi così: Opera esternamente in modo tale che il libero esercizio della tua Volontà possa coesistere colla Libertà di tutti gli altri, secondo una Legge universale. Questa è senza dubbio una legge che m'impone un'obbligazione; ma non implica affatto e molto meno comanda che io *debba*, solo a cagione di tale obbligazione, limitare la mia libertà a quelle stesse condizioni. La ragione a questo riguardo dice solo che essa è fino a tal punto limitata nella sua Idea, e può in fatto essere altresì limitata nello stesso modo dagli altri, stabilendo ciò come un postulato che non è capace di prova ulteriore. Siccome lo scopo preso di mira non è insegnare la Virtù, ma spiegare ciò che è giusto, così la Legge del Diritto, quale è stata formulata, non può e non deve essere rappresentata come un motivo dell'azione. „

I passi riferiti mostrano chiaramente che Kant era giunto ad una conclusione la quale, se non è la stessa della mia, è ad essa strettamente affine.

Merita, peraltro, d'essere osservato che la concezione di Kant, nonostante questa somiglianza di natura, ne differisce tanto per l'origine quanto per la forma.

Come è detto da lui stesso in una pagina precedente, la sua conclusione è ottenuta "ricercando nella Ragion pura le sorgenti dei giudizi intorno a ciò che è giusto„, ricerca che costituisce una parte della "metafisica dei costumi„. Al contrario, come è dimostrato a pag. 67-8 dell'edizione originaria della *Social Statics*, la legge di uguale libertà, ivi adombrata e successivamente esposta, viene da me riguardata come espressione di quella condizione primaria che deve essere adempiuta, perchè creature simiglianti e viventi insieme possano raggiungere la più grande felicità. Kant enuncia un'esigenza *a priori*, considerata indipendentemente da scopi di utilità; mentre io ho enunciato questa esigenza *a priori* come un'esigenza a cui, nelle condizioni necessariamente determinate dallo stato sociale, bisogna conformarsi per raggiungere risultati vantaggiosi.

L'altra differenza degna d'esser notata, concernente la forma in cui il concetto è presentato, consiste in ciò. Sebbene (a p. 56) Kant, dicendo che "vi è un solo diritto innato, quello della libertà„, riconosca chiaramente l'elemento positivo nella nozione della giustizia; pure, nei passi, citati sopra, il diritto dell'individuo alla libertà è rappresentato come derivante per implicazione dall'ingiustizia di atti che aggrediscano la libertà stessa. L'elemento negativo, ossia l'obbligazione di rispettare i limiti, è l'idea dominante; mentre nella mia dottrina l'elemento positivo, cioè il diritto alla libertà di agire, è rappresentato come primario, e l'elemento negativo,

risultante dai limiti imposti dalla presenza degli altri, è rappresentato come secondario. Questa differenza può avere la sua importanza, perchè il collocare l'obbligazione in prima linea sembra naturale ad uno stato sociale in cui sono forti i freni politici, mentre il collocare in prima linea le pretensioni sembra naturale ad uno stato sociale in cui l'individualità è maggiormente affermata.

APPENDICE *B.*

LA QUESTIONE DELLA TERRA

Come il corso della Natura, così in una sfera più elevata il corso della civiltà è stato macchiato di sangue. Col "sangue e col ferro„ piccoli gruppi d'uomini sono stati consolidati in gruppi più grandi, e questi in più grandi ancora, finchè non si sono formate le nazioni. Questo processo, dovuto dapertutto e sempre alla forza brutale, ha avuto per risultato una storia di torti sopra torti; tribù selvagge sono state lentamente riunite e fuse con mezzi selvaggi. Anche se lo volessimo, non potremmo rintracciare gli atti di violenza che sono stati senza scrupolo commessi nel corso di queste migliaia di anni; e se anche potessimo rintracciarli, non potremmo rettificarne i cattivi risultati.

La proprietà della terra si stabilì durante questo processo; e se la sua genesi fu piena d'iniquità, furono iniquità commesse non dagli antenati di una classe d'uomini ora esistenti, ma dagli antenati di tutti gli uomini ora esistenti. Gli avi remoti degli Inglesi viventi furono predoni, che rubarono le terre d'uomini i quali anch'essi erano stati predoni ed avevano tenuto lo stesso sistema coi predoni che li

avevano preceduti. L'usurpazione dei Normanni, qua completa e là parziale, si operò su terre che qualche secolo addietro erano state usurpate, alcune dai pirati Danesi e Norvegiani, ed alcune in tempi più remoti da orde d'invasori Frisi o antichi Inglesi. Alla lor volta i proprietari Celti, espulsi da questi o ridotti in schiavitù, avevano in epoche precedenti espropriato essi pure le popolazioni che abitavano le case sotterranee, di cui qua e là si rinvengono ancora le tracce. Che avverrebbe se tentassimo di restituire le terre ingiustamente prese, se i Normanni dovessero renderle ai Danesi, ai Norvegiani ed ai Frisi, questi alla lor volta ai Celti, e questi agli uomini i quali vivevano nelle caverne ed usavano istrumenti di selce? La sola forma immaginabile di tale aggiustamento sarebbe quella di restituire materialmente la Gran Brettagna ai Gallesi ed agli Highlanders della Scozia; e se i Gallesi e gli Highlanders non facessero una restituzione del medesimo genere, ciò sarebbe dovuto soltanto al fatto che, avendo essi non solo presa la terra degli aborigeni ma avendoli anche uccisi, avrebbero in tal modo giustificata la loro proprietà!

Il desiderio, espresso adesso da molti, che la proprietà della terra abbia ad essere resa conforme alle esigenze della pura giustizia, è per sè stesso commendevole; ed in alcuni uomini è ispirato da sentimenti coscienziosi. Farebbe, peraltro, piacere udire da quelle medesime persone esprimere il desiderio che ciò avvenisse non solo in Inghilterra, ma anche nelle varie regioni che noi stiamo popolando. Ma pur troppo l'indignazione suscitata dalle ingiuste appropriazioni della terra, operate nei tempi andati in casa nostra, non è accompagnata da nessuna in-

dignazione contro le appropriazioni, anche più ingiuste, che si fanno adesso in paesi lontani. Tanto perchè dispongono del potere politico predominante, quanto perchè forniscono ufficiali e soldati ai nostri eserciti, le masse della popolazione sono responsabili di quelle azioni nefande che si commettono in tutto il mondo, e che finiscono coll'usurpazione di nuovi territori espropriandone gli abitanti. Gli odierni Inglesi ripetono, in una scala molto più larga, le spedizioni predatorie degli antichi Inglesi. Eppure coloro che condannano le antiche usurpazioni non pronunziano una parola di protesta contro queste usurpazioni moderne tanto più grandi; anzi le favoriscono e le istigano. Restando, come fanno, indifferenti e muti allorchè si compie questa usurpazione universale di territori che i loro voti potrebbero impedire, e provvedendo i soldati che la effettuano, essi ne sono responsabili. Per mezzo dei loro rappresentanti commettono in questa faccenda ingiustizie più vergognose e più numerose di quelle che siano mai state commesse contro i loro antenati.

È naturale che le moltissime persone, le quali non posseggono terre, riguardino la proprietà privata della terra come cosa stabilita ingiustamente; ed abbiamo veduto che non hanno completamente torto. Ma se noi accogliamo l'idea di procedere ad una rettificazione, sorge in primo luogo la questione: chi sono quelli che hanno patito l'ingiustizia, e chi sono quelli che l'hanno commessa? Non tenendo conto del fatto primario che gli antenati degli Inglesi esistenti, proprietari e non proprietari di terre, furono, in quanto formavano un gruppo, uomini i quali tolsero con la violenza la terra ai proprietari precedenti; e pensando solo alla forza ed alla frode

con cui alcuni di questi antenati acquistarono il possesso della terra mentre altri lo perdettero; la questione preliminare è: quali sono i discendenti dell'uno e dell'altro? Si suppone tacitamente che coloro i quali adesso posseggono la terra sieno i discendenti degli usurpatori, e che coloro i quali adesso non hanno terre sieno i discendenti di quelli a cui le terre furono usurpate. Ma ciò è ben lungi dal vero. Tra la nobiltà pochissimi sono quelli i cui titoli risalgono ai tempi nei quali ebbero luogo le ultime usurpazioni, e nessuno ai tempi nei quali ebbero luogo le usurpazioni originali. Questo fatto, unito all'altro che tra gli attuali proprietari di terre ve ne sono molti i cui nomi implicano antenati artigiani, dimostra che adesso noi non abbiamo da fare coi discendenti di coloro che ingiustamente si appropriarono la terra. Al contrario, il numero dei non proprietari i cui nomi indicano che i loro avi appartenevano ai ceti più elevati (numero che conviene raddoppiare tenendo conto dei matrimoni tra discendenti di sesso femminile e individui di altre classi) dimostra che di quelli che adesso non posseggono terre, molti hanno ereditato il sangue degli usurpatori. Perciò quel sentimento di amarezza che la contemplazione del passato suscita in molti non proprietari contro i proprietari, è in larga misura irragionevole. Anche gli attuali non proprietari sono in numero considerevole discendenti dei colpevoli; mentre quelli che essi guardano di sbieco sono in numero considerevole discendenti di chi patì la spogliazione.

Ma concedendo tutto ciò che vien detto sulle ingiustizie passate, e lasciando da banda tutti gli altri ostacoli che impediscono un equo riordinamento,

v'è un altro ostacolo il quale sembra essere stato trascurato. Anche supponendo che gl' Inglesi, come razza, abbiano con giustizia acquistato il possesso della terra, cosa che non è; anche supponendo che gli attuali proprietari di terra sieno la posterità di coloro i quali spogliarono i loro simili, il che in gran parte non è vero; e finalmente anche supponendo che gli attuali non abbienti siano la posterità degli spossessati, cosa anche questa che in gran parte non è vera; occorrerebbe sempre riconoscere che v'è un altro fatto il quale costituisce un grave ostacolo alla rettificazione delle ingiustizie. Se in qualche modo dobbiamo risalire al passato, dovremo riandarlo tutto quanto e tener conto non solo di ciò che l'appropriazione privata della terra ha fatto perdere alla gente in generale, ma anche di ciò che essa ha ricevuto sotto forma di partecipazione ai redditi; dovremo tener conto cioè del soccorso provveduto dalla Legge dei Poveri. Il sig. E. Mackay, autore dell'opera *The English Poor*, mi ha gentilmente fornito i seguenti appunti, dai quali può rilevarsi, in modo molto approssimativo, la somma totale di questa partecipazione in Inghilterra e nel Gallese dal 43° anno di regno di Elisabetta (1601).

Sir G. Nicholls *(History of Poor Law*, appendix to Vol. II) non arrischia far calcoli prima del 1688. A quella data fa ascendere la tassa dei poveri a quasi lire sterline 700 000 all'anno. Fino al principio di questo secolo le somme sono più o meno basate su calcoli.

1601-1630 — diciamo	3 milioni
1631-1700 — (1688 Nicholls fa ascendere a 700 000)	30 »
1701-1720 — (1701 » » 900 000)	20 »
1721-1760 — (1760 » dice milioni 1 ¼)	40 »
1761-1775 — (1775 asceso a milioni 1 ½)	22 »
1776-1800 — (1784 2 milioni)	50 »
1801-1812 — (1803 4 milioni; 1813 6 milioni)	65 »
1813-1840 — (fondato sui dati esatti del Nicholls)	170 »
1841-1890 — (fondato sul *Dict. of Statistics* di Mulhall e sullo *Statistical Abstract.*)	334 »
	734 milioni

Questo quadro rappresenta le somme *spese* in soccorso dei poveri. Sotto il termine generale di "tassa dei poveri„, il denaro è stato sempre precetto per altri scopi, tasse di contea, di borgo, di polizia ecc. Il quadro seguente mostra le somme spese annualmente per questi ultimi scopi in confronto di quelle spese pei poveri:

		Totale percetto	Speso pei poveri	per altri scopi *a pareggio*
Sir G. Nicholls.	Nel 1803	5 348 000	4 077 000	1 271 000 ?
	» 1813	8 646 841	6 656 106	1 990 735 ?
	» 1853	6 522 412	4 939 064	1 583 341 ?

		Totale speso		Somma spesa
Statistical abstract.	Nel 1875	12 694 208	7 488 481	5 205 727
	» 1889	15 970 126	8 366 477	7 603 649

In aggiunta, dunque, alle somme esposte nel primo quadro, abbiamo un'altra somma, che durante il secolo ascende annualmente da milioni 1 ¼ a 7 ½ "per altri scopi„. Mulhall, che ho consultato per i dati dal 1853 al 1875, non accenna ad "altre spese„.

S'intende che dei 734 milioni di sterline dati nel corso di tre secoli ai membri più poveri della classe che non possiede terre, una parte è provenuta dall'imposta sulle case, della quale soltanto quella parte che colpisce il reddito dell'area può giustamente

comprendersi nella somma che la terra ha contribuito. Da un proprietario di terre, il quale è al tempo stesso Avvocato fiscale della Regina e spesso si trova per dovere professionale a decidere questioni di tasse locali, mi è stato detto che se, della somma totale ricevuta dai poveri, si calcolasse che 500 milioni di sterline hanno gravato sulla terra, sarebbe questo un calcolo inferiore al vero. Dunque, anche non tenendo conto del fatto che questa somma, un poco alla volta contribuita, avrebbe, se fosse stata via via investita in altro modo, fruttato in redditi d'una o d'altra specie una somma molto maggiore, è manifesto che al diritto di coloro che non posseggono terre può essere contrapposto un grande diritto di coloro che le posseggono: forse un diritto maggiore.

Si osservi infatti che i non proprietari di terre non possono accampare una giusta pretesa sulla terra nel suo stato attuale, sulla terra diboscata, prosciugata, assiepata, fecondata, provvista di abitazioni campestri, ecc.; ma avrebbero diritto soltanto alla terra nel suo stato primitivo, qua sassosa, là paludosa, coperta di boscaglie, di prunai, di scopeti, ecc.: questa soltanto appartiene alla comunità. Sorge perciò la questione: quale è la relazione tra il valore originale della terra incolta e la somma che i più poveri tra i non proprietari hanno ricevuto nel corso di questi tre secoli? Probabilmente i proprietari sosterrebbero che per la terra nel suo stato primitivo ed incolto, quando non forniva altro che animali e frutti selvaggi, sarebbe un prezzo elevato 500 milioni di sterline.

Quando nella *Social Statics*, pubblicata nel 1850, io trassi dalla legge di uguale libertà il corollario

che non si poteva con giustizia alienare la terra dalla comunità, e sostenni che, dopo aver compensato gli attuali possessori, bisognava che la comunità tornasse ad appropriarsela, non posi mente alle precedenti considerazioni. Inoltre, io non vidi chiaramente ciò che avrebbe implicato il dare un compenso per tutto quel valore che il lavoro di secoli ha conferito alla terra. Mentre, come ho detto nel Capitolo VI, io mantengo l'inferenza tratta da principio, cioè che l'aggregato d'uomini i quali costituiscono la comunità è il supremo proprietario della terra, inferenza che armonizza colla dottrina legale ed alla quale giornalmente si uniforma la legislazione, una considerazione più ampia dell'argomento mi ha indotto a concludere che la proprietà individuale, soggetta alla sovranità dello Stato, deve esser conservata.

Anche quando fosse possibile rettificare gli ingiusti fatti avvenuti in migliaja d'anni, e, facendo in qualche maniera il calcolo dei diritti e controdiritti passati e presenti, procedere ad un riordinamento equo in astratto, lo stato di cose che ne risulterebbe non sarebbe forse più desiderabile di quello attuale. Anche indipendentemente dalle ragioni finanziarie che si possono accampare contro la nazionalizzazione del suolo (ragioni che già per sè stesse escludono l'operazione perchè, se equamente effettuata, questa si risolverebbe in una pura perdita), basta ricordare quanto sia inferiore all'amministrazione privata l'amministrazione pubblica, per vedere che, se lo Stato fosse proprietario, tale sistema opererebbe male. Col sistema attuale di proprietà, coloro che amministrano la terra provano gli effetti di un rapporto diretto fra lo sforzo e il bene-

fizio; mentre, se la terra fosse proprietà dello Stato, coloro che l'amministrassero non risentirebbero gli effetti di quel rapporto diretto. I difetti propri della burocrazia produrrebbero inevitabilmente immensi guai.

CITAZIONI

Per trovare l'autorità citata nel testo, il lettore dovrà far così: Osservato il numero del paragrafo in cui è fatta la citazione, egli cercherà prima nelle pagine seguenti il numero corrispondente, stampato in carattere molto visibile. Tra le citazioni che vengon dopo quel numero, cercherà quindi il nome della tribù, popolo o nazione a cui si riferisce la citazione (i nomi trovandosi qui nello stesso ordine che hanno nel testo); ed affinchè gli possa dar subito nell'occhio, ogni nome è stampato in corsivo. Nella parentesi che tien dietro al nome, troverà il volume e la pagina dell'opera consultata, preceduta dalle tre o quattro prime lettere del nome dell'autore; e quando sia stata citata più d'una delle sue opere, le prime tre o quattro lettere del titolo di quella in cui è contenuto il passo citato. Il significato di queste abbreviature, adoperate per risparmiare lo spazio che verrebbe occupato da ripetizioni frequenti di titoli completi, è spiegato alla fine delle citazioni, ove si troveranno disposte in ordine alfabetico quelle sillabe iniziali dei nomi degli autori, ecc., e dirimpetto ad esse i titoli completi delle opere citate.

---

§ **8.** *Cimmaroni* (Osw. 61) — *Lupi* (Rom. 436). § **9.** *Castori* (Dal. in C. N. H. iii, 99). — *Corvi e cornacchie* (Rom. 323-5). § **10.** *Bisonti* (Rom. 334-5) — *Elefanti*

(Rom. 400-1) — *Scimmie* (Gill. 170). § **14**. *Abor* (Dalt. nel J. A. S. B. xiv, 426). § **23**. *Dogrib* (Lub. 509) — *Fuegiani* (Wed. 175) — *Greci* (Pla. Jow. 229). § **24**. *Comunisti* (Lav. nella *Contemporary Review*, Feb. 1890; Bel. 101). § **26**. *Germani* (Daily Papers, Feb. 1890). § **31**. *Lepcha* (Camp. nel J. E. S. L. Luglio, 1869) — *Ho* (Dalt. 206) — *Veddah dei boschi* (Tenn. ii. 444) — *Kant* (Ka. 54-5). § **32**. *Austin* (Aust. 30). § **34**. *Bentamismo* (Mill, 93; Bel. nella *Cont. Rev.* Luglio, 1890). § **40**. *Figiani* (Will. i. 112). — *Wend* (Grimm. 488) — *Eruli* (Grimm. 487) — *Greci* (Gro. ii, 33) — *Europei* (Gri. 289; Green, 13) — *Inglesi* (Steph. ii, 204, 209). § **41**. *Germani primitivi, ecc.* (Mai. 370) — *Ant. Russia* (Holtz. i, 225-6). § **45**. *Abor* (Dalt. nel J. A. S. B. xiv, 426) — *Naga* (Stew. nel J. A. S. B. xxiv, 608) — *Lepcha* (Camp. nel J. E. S. L. Luglio, 1869) — *Jakun* (Fav. nel J. I. A. ii). § **46**. *Figiani* (Ersk. 492) — *Ebrei* (*Ex.* xxi; *Deut.* xv; *Lev.* xxv, 45, 46) — *Cristiani* (1 *Cor.* vii, 21) — *Greci* (Gro. ii, 37, 468-9) — *Spartani* (Gro. ii, 309) — *Inglesi* (Green, 56, 91, 90, 247) — *Artigiani* (Mart. i, 343). § **52**. *Suaneti* (Fresh. nei P. R. G. S. Giugno, 1888, p. 335) — *Dahomesi* (Burt. i, 260). § **54**. *Locke* (Sec. Treat. on Gov. § 27) — *Comanche* (Scho. i) 232) — *Chippeway* (Scho. v, 177) — *Irlandesi* (Green, 431, — China (Wil. i, 1-2) — *India* (Lav. 310, ecc.). § **55**. *Maine* (Mai. 184). § **60**. *Romani* (Cop. 2) — *Inglesi* (Rob. nell'Ency. Brit. art. "Copyright„). § **61**. *Monopoli* (Had. 489). § **62**. *Legge romana* (Pat. 154-5) — *Buddisti* (Pat. 181, *nota*) — *Inglesi* (Pat. 53). § **63**. *Inglesi* (13 Elis. c. 5; 29 Elis. c. 5). § **64**. *Polinesi* (Ell. P. R. ii, 346; Tho. i, 96) — *Sumatra* (Mars. 244) — *Ottentotti* (Kolb. i, 300) — *Damara* (And. 228) — *Costa d'Oro* (J. E. S. (1856) IV, 20) — *Congo* (Proy. in Pink. xvi, 571) — Ega (Burt. Abeokuta, i, 208) — *Timboctù* (Shab. 18) — *Ascianti* (Bee. 117) — *Arabi* (Burck. i, 131) — *Toda* (Mar. 206) — *Gond* (His. 12*) — *Bodo e Dhimal* (Hodg. nel J. A. S. B. xviii, 718) — *Kasia* (Hook, ii, 275) — *Karen* (Mas. nel J. A. S. B. xxxvii, pt. ii, 142) — *Mishmi* (Grif. 35) — *Germani primitivi* (Tac. Germ. xx) — *Celti* (Bello. iii, 398) — *Sassoni e Frisi* (König. 152-3) — *Merovingi* (König. 158-60) — *Francia* (*Codice civile*, § 967, ecc.). § **69**. *Polinesi* (U. S. Ex. Ex. iii, 22; Ang. ii, 50; Ell. Hawaii, 390; St. John, ii, 269) — *Bechuani* (Burch. ii, 395) — *Negri dell' interno* (Land. i, 250) — *Ascianti* (Bee. 148) — *Scioa* (Harr. ii, 26) — *Congo* (Proy. in Pink. xvi, 578) — *Daomesi* (Burt. Miss. i, 52,

— *Fulah* (Wint. i, 170) — *Ebrei (Deut.* xxii, 8, ecc.) — *Fenici* (Möv. ii, 108-110) — *Messicani* (Zur. 223) — *Americani del centro* (Xim. 203; Pala. 84; Sqi. ii, 341) — *Patagoni* (Fitz. ii, 150) — *Mundrucu* (Bates, 274) — *Diocleziano* (Lév. i, 82-3). § **70.** *Ebrei (Deut.* xxiii, 19-20) — *Cicerone* (Arn. 50) — *Inghilterra* (Ree. iii, 292; Steph. Comm. ii, 90) — *Francia* (Lec. Rationalism, 293 — 4). § **72.** *Inghilterra* (Cunn. 200; Thor. i, 118; Craik, i, 108-9; Rog. i, 575; Ree. iii, 262, 590; Pict. Hist. ii, 809, 812, viii, 635) — *Francia* (Tocque. 427; Lév. iii, 286). § **74.** *Ghinea* (Bast. iii, 225) — *Figiani* (Lub. 357; Ersk. 450; Will. i, 121) — *Greci* (Platone, Leg. lib. X; Smith, *Class. Dict.* 714; Ency. Brit. ii, 1). § **78.** *Enrico* IV. (Green, 258) — *Nonconformisti* (Green, 609-13) — *Ateniesi* (Pat. 76) — *Romani* (Pat. 77) — *Inglesi* (Pat. 79, 94) — *Platone* (Pat. 50) — *Inglesi* (Pat. 50-1). § **90.** *Figiani* (Will. i, 210) — *Fuegiani* (Voy. Adv. & Bea. ii, 2) — *Australiani* (Trans. Eth. Soc. N. S. iii, 248, 288) — *Egiziani* (Ebers. i, 307-8) — *Ariani* (Tac. Germ. xviii) — *Germani primitivi* (Gri. 450) — *Teutoni primitivi* (Mai. 153) — *Antichi Inglesi* (Lapp. ii, 338-9) — Romani (Hunt. 32-3) — *Folco il Nero* (Green, 95). § **95.** *Greci e Romani* (Lec. ii, 26 — *Teutoni e Celti* (Gri. 455, ecc.) — *Fuegiani* (Fitz. ii, 171) — *Nuova Ghinea* (Kolff, 301) — *Abitanti della Nuova Zelanda* (Cook. Last Voy. 54) — Dyak (Broo. i, 75) — *Malagasci* (Wai. ii, 437) — *Ebrei (Ex.* xxi, 7; 2 Reg. iv, 1; *Job* xxiv, 9) — *Romani* (Lec. ii, 31) — *Celti* (König. 86-7) — *Germani* (Gri. 461) — Romani (Hunt. 29; König. 87) — *Francia* (Bern. 189-193; Gonc. 10-12; Bern. 161). § **102.** *Esquimesi* (Hear. 161) — *Greci* (Gro. ii, 468) — *Bodo, Dhimal e Kocch* (Hodg. 157; Hodg. nel J. A. S. B. xviii, 741). § 111. *Esquimesi* (Cran. i, 164-5) — *Fuegiani* (Wed. 168) — *Veddah* (Tenn. ii, 440) — *Tasmaniani* (Bon. 81) — *Serpenti dei Monti* (Ross. i, 250) — *Mangiatori di pesci* (Scho. i, 207) — *Shirry-dika* (Lew. & Clarke, 306) — *Comanche* (Scho. ii, 127). § **112.** *Serpenti* (Lew. & Clarke, 306) — *Creek* (Scho. v, 277) — *Dacotah* (Scho. ii, 183-5) — *Comanche* (Scho. i, 231) — *Uaupé* (Wal. 499) — *Patagoni* (Falk. 123) — *Araucani* (Thomp. i, 405 — *Bechuana* (Licht. ii, 329) — *Abitanti dell'Affrica orientale* (Burt. C. A. ii, 365) — *Negri della costa* (J. E. S. 1848, i, 215; Wint. i, 127) — *Abissinia* (Park. ii, 236-8) — *Arabi* (Palq. 53; Burck. i, 284) — *Bhil* (Mal. i, 576) — *Khond* (Macph. 44) — *Karen* (Mas. nel J. A. S. B. xxxvii, Pt. II, 142) — *Teutoni primitivi* (Kemb. i, 268, 272; Thor. i, 447) — *Inglesi* (Green,

197) — *Francia* (Gué. ccviii). § 117. *Governo paterno* (Mai. 133). § 118. *Platone* (Leg. lib. vi, vii; Rep. lib. v) — *Aristotile* (Rep. lib. vii, 14-16) — *Platone* (Rep. iv, 19) — *Aristotile* (Rep. lib. vii, 9-10). § 121. *Feudalismo* (Bonne. i, 269) — *Figiani* (Will. i, 30) — *Anglicani* (Hux. 103). § 131. *Ladri* (Daily Papers: perduta la data). § 132. *Shrewsbury* (Jev. 37). § 133. *Posta da un soldo* (Ency. Brit. xix, 565) — *Boy Messengers Co.* (Daily Papers, March, 1891).

TITOLI DELLE OPERE CITATE

And. — Andersson (C. J.) *Lake Ngami.*

Ang. — Angas (G. F.) *Savage Life and Scenes in Australia and New Zeland.*

Arist. — Aristotle's *Politics and Economics.* Trans. by E. Walford. (Bohn's Series). London, 1871.

Arn. — Arnold (W. T.) *Roman Provincial Admnistration.* London, 1879.

Aust. — Austin (John) *The province of Jurisprudence determined.* 2nd Ed. 8vo. London, 1861.

Bast. — Bastian (A.) *Der Mensch in der Geschichte.* 3 vols.

Bates. — Bates (H. W.) *The Naturalist on the River Amazon.* 2nd Ed. London, 1864.

Bee. — Beecham (J.) *Ashanti and the Gold Coast.*

Bel. — Bellamy (E.) *Looking Backward.*

Bel. — Bellamy in *Contemporary Review.*

Bello. — Belloguet (R. Baron de) *Ethnogenie Gauloise.*

Bern. — Bernard (P.) *Histoire de l'Autorité paternelle en France.* Montdidier 1863.

Bon. — Bonnemère (E.) *Histoire des Paysans.* 2nd Ed. 2 vols. Paris, 1874.

Bonw. — Bonwick (J.) *Daily Life and Origin of the Tasmanians.* 8vo. London, 1870.

Broo. — Brooke (C.) *Ten Years in Saràwak.*

Burch. — Burchell (W. J.) *Travels into the Interior of Southern Africa.*

Burck. — Burckhardt (J. L.) *Notes on Bedouins and Wahàbys.* London, 1831.

Burt. — Burton (R. F.) *Abeokuta and the Cameroon Mountains.* 2 vols. 1863.

" " *The Lake Regions of Central Africa.* 2 vols. 8vo. 1860.

" " *Mission to Gelele King of Dahomey.* London, 1864.

C. N. H. — *Cassel's Natural History*, ed. by P. M. Duncan. 6 vols. roy. 8vo. London, 18[77]-1883.
Camp. Campbell in *Journal of the Ethnolocigal Society, London.*
Cook. — *Journal of Captain Cook's Last Voyage*, 1776-79. London, 1781.
Cop. — Copinger (W. A.) *The Law of Copyright.* 2nd. Ed.
Craik. — Craik (G. L.) *History of English Commerce* 1844.
Cran. — Crantz (D.) *History of Greenland.* London, 1820.
Cunn. — Cunningham (W.) *The Growth of English Industry and Commerce, etc.* 8vo. Cambridge, 1890.
Dal. — Dallas in *Cassel's Natural History.*
Dalt. — Dalton (Col. E. J.) *Descriptive Ethnology of Bengal.* Calcutta, 1872.
Dalt. — Dalton in *Journal of the Asiatic Society, Bengal.*
Ebers. — Ebers (G.) *Aegypten und die Bücher Moses.* Leipzig, 1868.
Ell. — Ellis (Rev. W.) *Narrative of a Tour through Hawaii.* 1827.
" " *Polynesian Researches.* 1829.
Ency. Brit. — *Encyclopædia Britannica.* 9th Ed.
Ersk. — Erskine (Capt. J. E.) *Journal of a Cruize among the Island of the Western Pacific.* 8vo. 1853.
Falk. — Falkner (T.) *Description of Patagonia.*
Fav. — Favre (Rev. P.) in *Journal of the Indian Archipelago.* Vol. II. Singapore.
Fitz. — Fitzroy (Admiral) *Narrative of the Surveying Voyages of the 'Adventure' and 'Beagle', etc.* London, 1839-40.
Fresh. — Freshfield (D.) in *Proceedings of the Royal Geographical Society.*
Gill. — Gillmore (P.) *The Hunter's Arcadia.*
Gonc. — Goncourt (E. & J. de) *La Femme au XVIII^e Siècle.* 8vo. 1862.
Green. — Green (J. R.) *A Short History of the English People.* 1880.
Gri. —Grimm (Jacob) *Deutsche Rechtsalterthümer.* Göttigen, 1828.
Grif. — Griffith (W.) *Journal of Travels in Assam, etc.* Calcutta, 1847.
Gro. — Grote (G.) *A History of Greece.* 10 vols. 4th Ed.
Guè. — Guèrard (B.) *Cartulaire de l'abbaye de St. Père de Chartres.* 2 vols. Paris, 1840.
Harr. — Harris (W. C.) *Highlands of Æthiopia.* London, 1844.

Hay. — *Haydn's Dictionary of Dates.* 12th Ed., by Vincent. London, 1866.
Hear. — Hearne (S.) *Journey from prince of Wales's Fort, etc.* Dublin, 1796.
His — Hislop (Rev. S.) *Aboriginal Tribes of the Central Provinces.* 1860.
Hodg. — Hodgson (B. H.) *Kocch, Bodo and Dhimál Tribes.* Calcutta.
" " in *Journal of the Asiatic Society, Bengal.*
Holtz. — Holtzendorf-Vietmannsdorf (F. von) *Handbuch des deutschen Strafrechts.* 4 vols. 8vo. Berlin, 1871.
Hook. — Hooker (J. D.) *Himalaian Journals.* 2 vols. 8vo. 1854.
Hunt. — Hunter (W. A.) *Introduction to Roman Law.* London, 1880.
Hux. — Huxley (T. H.) *Science and Culture, and other Essays.* London, 1881.
J. A. S. B. — *Journal of the Asiatic Society, Bengal.*
J. E. S. L. — *Journal of the Ethnological Society, London.*
Jev. — Jevons (W. Stanley) *The State in Relation to Labour.* London, 1882.
Ka. — Kant's (E). *Theory of Ethics.* Trans. by T. K. Abbott. London, 1873.
Kemb. — Kemble (J. M.) *The Saxons in England.* 2 vols. 8vo. 1849.
Kolb. — Kolben (P.) *Present State of the Cape of Good Hope.* Trans. by Medley. 1731.
Kolff. — Kolff (D. H.) *Voyages of the Dutch Brig the 'Dourga' through the Molucca Archipelago, etc.* Trans. by G. W. Earl. 1840.
König. — Königswarter (L. J.) *Histoire de l'organisation de la Famille en France.* Paris, 1851.
Land. — Lander (R.) *Journal of an Expedition to the Course and Termination of the Niger.* London, 1832.
Lapp. — Lappenberg (J. M.) *England under the Saxon Kings.* Trans. by B. Thorpe. 2 vols. 8vo. 1845.
Lav. — Laveleye (É. de) in *The Contemporary Review.*
" " *Primitive Property.* London, 1878.
Lec. — Lecky (W. E. H.) *History of European Morals.* 3rd Ed. 2 vols. London, 1877.
Lec. — Lecky (W. E. H.) *On Rationalism in Europe.* 2 vols. 8vo. 1865.
Lév. — Lévasseur (C.) *Histoire des classes ouvrières.* 1st and 2nd series. 4 vols. Paris, 1859-67.

Lew. — Lewis (M.) and Capt. Clarke. *Travels to the Source of the Missouri, etc.* London, 1814.
Licht. — Lichtenstein (H.) *Travels in Southern Africa in the Years* 1803-1806. Trans by A. Plumptre. 2 vols. 4to. 1812-15.
Locke. — Locke (J.) *Two Treatises of Government*, 5th Ed. London, 1728.
Lub. — Lubbock (Sir J.) *Pre-Historic Times*. 2nd Ed. 8vo. London, 1869.
Macph, — Macpherson (Lieut.) *Report upon the Khonds of Ganjam and Cuttack*. Calcutta, 1842.
Mai.— Maine (Sir H.S.) *Ancient law*. 3rd. Ed London, 1866.
Mal. — Malcolm (Sir J.) *Memoir of Central Asia*. London, 1823.
Mar. — Marsden (W.) *History of Sumatra*.
Marsh. — Marshall (Lieut.-Col. W. E.) *A Phrenologist amongst the Todas*. London, 1873.
Mart. — Martineau (H.) *History of England during the Thirty Years' Peace* 1849-50.
Mas. — Mason in *Journal of the Asiatic Society, Bengal*.
Mill. — Mill (John Stuart) *Utilitarianism*. 2nd Ed. 8vo. London. 1864.
Mövers — Mövers (D. F. C.) *Die Phönizier*. 2 vols. in 4, 8vo. Bonn, 1841-56.
Osw. — Oswald (F.) *Zoological Sketches*.
Pala. — Palacio. *San Salvador and Honduras in* 1576 (in Squier, *Collection* No. 1).
Palg. — Palgrave (W. G.) *Journey through Central and Eastern Arabia*. London, 1865.
Park. — Parkyns (M.) *Life in Abyssinia. etc.* 2 vols. 8vo. 1853.
Pat. — Paterson (J.) *The Liberty of the Press. etc.* London, 1880.
Pict. Hist. — *Pictorial History of England*. 6 vols. 1837-41.
Pla. Jow. — Plato's *Republic*. Trans. by B. Jowett. 2nd Ed. 8vo. Oxford, 1881.
Proy. — Proyart (Abbé) *History of Loango* (In Pinkerton's *Collection*, XVI.)
Ree. — Reeves (J.) *History of the English Law*. Ed. Finlasar. 3 vols. 8vo. 1869.
Rob. — Robertson in *Encyclopædia Britannica*. 9th. Ed.
Rog. — Rogers (J. E. T.) *History of Agriculture and Prices in England*. Vol. I. 1866.
Rom. — Romanes (G. J.) *Animal Intelligence*. 8vo. London, 1882.

Ross. — Ross (Alex.) *Fur Hunters of Far West.* London, 1855.
St. John. — St. John (S.) *Life in the Forests of the Far East.*
Scho. — Schoolcraft (H. R) *Information respecting the Indian Tribes of the United States.* 5 vols. 4to. London, 1853-6.
Shab. — Shabeeny (El Hage abd Salam) *Account of Timbuctoo, etc.* pub. by J. G. Jackson. 1820.
Squi. — Squier (E. G.) *Nicaragua.* New York, 1852.
Steph. — Stephen (H. J.) *New Commentaries on the Laws of England.* 6th. Ed.
Steph. — Stephen (J. F.) *A History of the Criminal Law of England.* 3 vols. 8vo. 1883.
Stew. — Stewart in *Journal of the Asiatic Society, Bengal.*
Tac. — Taciti (C. C,) *Germania.* Trans. by Aikin. Warrington, 1777.
Tenn. — Tennant (Sir J. E.) *Ceylon: An Account of the Island, etc.* 3rd Ed. London. 1859.
Thomp. — Thompson (G. A.) *Alcedo's Geographical and Historical Dictionary of America, etc.* London, 1812.
Thoms. — Thomson (Dr. A. S.) *The Story of New Zealand, etc.* 2 vols. 8vo. 1859.
Thor. — Thorpe (B.) *Ancient Laws and Institutions.*
Tocque. — Tocqueville (A. de) *The State of Society in France before the Revolution.* Trans. by Reeve. 8vo. London, 1856.
U. S. Ex. Ex. — *Narrative of the United States' Exploring Expedit.*, by Commander C. Wilkes. 5vols. Philad., 1845.
Wai. — Waitz (T.) *Anthropologie.*
Wal. — Wallace (A. R.) *Travels on the Amazon and Rio Negro, etc.* 8vo. London, 1853.
Wed. — Weddell (James) *Voyage towards the South Pole.* 1825.
Wil. — Williams (S. W.) *The Middle Kingdom.* 2 vols. New York.
Wil. — Williams (Rev. T.) and J. Calvert. *Fiji and the Fijians.* 2 vols. 8vo. 1858.
Wint. — Winterbottom (T.) *Account of the native Africans in the neighbourhood of Sierra Leone.* London 1803.
Xim. — Ximenez (F.) *Las Historias del Origen de los Indios de Guatemala* [1721]. Publ. por C. Sherzer. Viena, 1857.
Zur. — Zurita (Al. de) *Rapport sur les différentes classes de chefs de la Nouvelle-Espagne.* Trad. par H. Ternaux-Compans. Paris, 1840.

INDICE

Il sistema etico-giuridico di Herbert Spencer Pag. V
Prefazione dell'autore . . . . . „ LII
Cap. 1. Etica animale . . . . . „ 3
„ 2. Giustizia sub-umana . . . . . „ 11
„ 3. Giustizia umana . . . . . „ 25
„ 4. I sentimenti della giustizia . . . „ 37
„ 5. L'idea di giustizia . . . . . „ 53
„ 6. La formula della giustizia. . . . „ 69
„ 7. Autorità della formula . . . . . „ 75
„ 8. Suoi corollari . . . . . „ 95
„ 9. Diritto all'integrità fisica . . . . „ 99
„ 10. Il diritto di muoversi liberamente e il diritto di locomozione . . . „ 111
„ 11. I diritti all'uso dell'ambiente naturale. . . . . „ 123
„ 12. Il diritto di proprietà . . . . . „ 145
„ 13. Il diritto di proprietà immateriale . „ 159
„ 14. Il diritto di donare e di testare. . „ 181
„ 15. Il diritto di libero scambio e di libero contratto. . . . . „ 195
„ 16. Il diritto di libertà industriale . . „ 203
„ 17. Il diritto alla libertà di credenza ed alla libertà di culto. . . . . „ 209
„ 18. Il diritto alla libertà di parola e di stampa . . . . . „ 217

» 19. Sguardo retrospettivo e aggiunta . Pag. 227
» 20. I diritti delle donne. . . . . » 241
» 21. I diritti dei fanciulli . . . . . » 257
» 22. I così detti diritti politici. . . . » 267
» 23. La natura dello Stato . . . . . » 279
» 24. La costituzione dello Stato . . . » 291
» 25. Le funzioni dello Stato. . . . . » 311
» 26. I limiti delle funzioni dello Stato . » 333
» 27. I limiti delle funzioni dello Stato (Continuazione) . . . . . » 351
» 28. I limiti delle funzioni dello Stato (Continuazione) . . . . . » 365
» 29. I limiti delle funzioni dello Stato (Continuazione) . . . . . » 387
Appendice e citazioni. . . . . » 403
Appendice A. — L'idea Kantiana del diritto. » 405
Appendice B. — La questione della terra. . » 411
Citazioni . . . . . » 421
Titoli delle opere citate . . . . . » 425

S. LAPI - Editore in Città di Castello

HA PUBBLICATO

NATOLI (L.) — La Divina Comedia esposta in tre tavole illustrate ad uso delle scuole (2ª ediz.) L. 1,00
ROSA (G.) — Temi di composizione italiana in servigio nelle scuole secondarie 1,00
AJARILE (L.) Il Santo Offizio della Inquisizione in Napoli. — Opera completa in due vol. . . 9,00
ZOLLA (R.) — Corso completo di lingua francese esposto con nuovo ordine didattico, per uso delle scuole italiane. Volume primo. . . . 1,00
Volume secondo. 1,00
Volume terzo 1,00
MORANDI (L.) — Prose e poesie italiane per uso delle scuole ginnasiali, tecniche e normali. 3,00
SCHUPFER (F.) Manuale di Storia del Diritto Italiano. . . . . 10,—
BACCHI DELLA LEGA (A.) — Caccie e costumi degli uccelli silvani. 3,00
FERRETTI (E. V.). — La Messa a Psiche 1,50
DELLA GIOVANNA (I.) — L'Uomo in punto di morte e un dialogo di Giacomo Leopardi. 0,60
GIACHI (V.) — Il Monarchismo Romano nel IV Secolo (conferenza) 0,80
ZANETTI (Z.) — La Medicina delle nostre donne. (Studio Folk-Lorico) con prefazione del prof. *Paolo Montegazza*. 3,00
FABRIS e ZANELLI — Storia della Brigata Aosta dalle origini ai nostri tempi (2ª Edizione illustr.) 12,00
Morelli (M.) — Liriche e Satiriche 3.50
Vianelli (G.) - Conversaz. istruttive e mor. ad uso della classe 3ª elem. 1,00
Déclat (dott.) — Manuale di medicina antisettica Traduzione di Giuseppe Zaccagnini 3,00
Solerti (A.) — Ferrara e la Corte Estense nella seconda metà del secolo XVI - Discorsi di *Annibale Romei* gentiluomo ferrarese. . . . 7,00
Vacaresco (E.) — Canti della Valle del Dimbowitza, elegante volume in carta a mano di Fabriano . . 5,00
Kennan. — Siberia, traduzione dall'ingleso di SOFIA FORTINI - SANTARELLI VOL. I 3,00
VOLUME II 2,00

Franchetti (L). — L'Italia e la sua Colonia Africana . . . . . L. 0,50
Imbert (G.) — Il Bacco in Toscana di Francesco Redi e la poesia ditirambica 2,50
Zuppelli (V.) — La Scuola del popolo 1,50
Valle (P.) — Sul sentiero della gloria. 3,50
Alessandroni (A.) — Precetti ed esercizi di lingua italiana. 3,00
Vico D'Aribo. (Lodovice Bosdari) — Tra zappe e vanghe, nella campagna marchigiana. Un volume in-16. 2,00
Calamassi (L.) L'Italia nell'età di mezzo. Volume primo 2,00
Volume secondo 2,00
Malamani (V.) Un'amicizia di Antonio Canova, lettere di lui al conte Leopoldo Cicognara 2,50
Romizi (A.) Prose greche scelte nelle migliori trad. ital. con note 3,00
M. G. (G.) — Guida artistica-commerciale della Ferrovia Arezzo - Fossato. 1,00
Legata in tela. 1,50
Carloni (F. F.) — Gl'Italiani all'Estero dal secolo VIII ai dì nostri — Tom. I. Volume I 5,00
— Poeti e letterati, Tomo II, volume I 4,00
Bustelli (A. M.) — L'insegnamento dell'Aritm. e della Geom. secondo i nuovi programmi ufficiali. . 1,00
Frizzi (Giuseppe) — Dizionario dei frizzetti popolari fiorentini . . 3,00
Gabotto (Ferdinando) — Ancora un letterato del 400 (Pubblio Gregorio da Città di Castello) 1,00
De Cesare (R.) — Una famiglia di Patriotti. Ricordi di due rivoluzioni in Calabria *(esaurita)*. . 4,00
Lombroso (C.) — Pazzi ed Anomali Seconda edizione di molto accresciuta. 4,00
Facelli e Morandi. — Atti del Congresso di Roma per la Pace e per l'Arbitrato Internazionale. . . 1,00
Ovidi (L.) — Filosofia di Famiglia. 2,00
Mariani (C.) Grammatica italiana
Parte I. Etimologia 1,50
„ II. Sintassi 1,50

ANTOLOGIA
DELLA NOSTRA CRITICA LETTERARIA MODERNA

compilata da LUIGI MORANDI

PER USO DELLE PERSONE CÓLTE E DELLE SCUOLE

SETTIMA EDIZIONE

assai migliorata e accresciuta di ventidue scritti

4 LIRE — Un grosso volume in-16 di pagine XII-756 — 4 LIRE

SPENCER HERBERT. — **Istituzioni Ecclesiastiche.** Traduzione di SOFIA FORTINI-SANTARELLI, 1886. Un volume in-16 di pag. IV-248 - **Lire Tre.**

Le particolari osservazioni ch'egli fa, sono così acute e vere, che dopo aver letto il libro, si sente il bisogno di pensarci su per molto tempo.

Il concetto fondamentale dello Spencer è che nel culto degli antenati sia il germe del culto per gli dei. I morti sono da un popolo primitivo venerati e temuti, e mano mano convertiti in esseri invisibili e soprannaturali, ai quali è rivolto tutto l'insieme delle credenze religiose degli uomini: il sepolcro diventa altare; la prece del morto diventa preghiera; i banchetti funerari diventano sacrifizi; il culto per i morti diventa culto per gli Dei. Tutte le religioni avrebbero, secondo lo Spencer, questa base e ne manterrebbero ancora le tracce: facilmente le ritrova nel feticismo e paganesimo antico, ma non minori dice che esistono nella religione ebraica e cristiana. Alcuni fatti vi si prestano davvero: l'uso degli antichi ebrei di lavare i cadaveri, portar loro cibi e bevande sul sepolcro, propiziarli con parole mistiche pronunciate da stregoni (*Isaia*, XIII, 19), mostra la credenza che il morto continua a vivere ed avere potenza sui vivi. — Dalla *Rassegna di Scienze Sociali e Politiche;* 1 luglio 1886.

SPENCER HERBERT. — **L'Individuo e lo Stato.** Traduzione di SOFIA FORTINI-SANTARELLI, con prefazione di GIACOMO BARZELLOTTI. Seconda impressione, 1886. Un volume in-16 di pag. CVII-153. - **Lire 2,50.**

Togliamo dalla prefazione del prof. Barzellotti, la quale è di per sè un tutto lavoro, queste parole le quali danno un concetto giusto e sul libro dello Spencer e sulle idee che informano la prefazione stessa:

« L'intento mio è stato principalmente avviare i lettori a ben comprendere il libro dello Spencer, aiutandoli a rifare e a ricomporre da sè nel loro pensiero *gli elementi delle idee e i motivi di fatto* da cui esce la questione da lui trattata. Al che m'è parso avrebbe potuto giovare il disegnarne quasi i tratti e i lineamenti principali lungo quello spazio di tempo che l'ha, si può dire, veduta nascere e imporsi sempre più alla società moderna; disegnarli, avendo l'occhio sopra tutto ai momenti storici, nei quali le nuove forme e determinazioni del concetto dello Stato escono a una a una dalla vita dei popoli civili che l'anno prodotto, che vi hanno, da men di un secolo in qua, recato ciascuno qualche cosa di suo. E a me cotesti momenti principali, determinanti il concetto dello Stato nella storia più recente d'Europa, paiono rispondere a quelli che vi accompagnano il prevalere morale, economico e politico di una o di un'altra delle tre più grandi nazioni civili che si sono disputato sin qui il dominio sulle idee e sui fatti del nostro secolo.

Le considerazioni storiche, a cui si riduce quasi tutto il presente scritto, mirano, nel tempo stesso, a suggerirne un'altra, che.... vorrebbe essere un temperamento critico e sperimentale di quello che v'è di troppo assoluto e, direi, di dommaticamente sistematico nella difesa dell'*individualismo* fatto dall'insigne filosofo inglese con tanto acume e splendore di dialettica:.... *[a noi sembrando essere]* più tosto che una questione di principi e di scienza, *una questione di limiti e d'arte e di pratica di governo;* di limiti, da non potersi determinare che secondo le condizioni mutabili dei luoghi e dei tempi; d'arte e di pratica di governo, da non potersi fondare che sopra una larga e spregiudicata e imparziale operazione di cose e d'uomini. »